

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Los dos sectores de la vida humana</i>	83
--------------------	-------------------------------------------------	----

ARTICULOS

F. J. THONNARD:	<i>El mundo inteligible según A. N. Whitehead y San Agustín</i>	89
C. LÓPEZ SALGADO:	<i>Abstractio y separatio como acceso a la metafísica</i>	102

NOTAS Y COMENTARIOS

SOR MARÍA CÁNDIDA:	<i>Noción de madurez</i>	117
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Tres obras sobre el marxismo</i>	126
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de Filosofía de las ciencias</i>	132

BIBLIOGRAFIA

F. PIEMONTESE: *Problemi di filosofia dell'arte* (O. Argerami), p. 145; R. GUARDINI: *Religión y revelación* (Vicente O. Ciliberto), p. 146; JOSÉ I. DE ALCORTA: *El ser, pensar trascendental* (T. Maas), p. 147; R. GUARDINI: *Mundo y persona* (Vicente O. Ciliberto), p. 149; JORGE L. GARCÍA VENTURINI: *Ante el fin de los tiempos* (Carlota Rava), p. 150.

CRONICA

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO E. PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

LOS DOS SECTORES DE LA VIDA HUMANA

LA REALIDAD DE LA VIDA ESPIRITUAL FRENTE AL MATERIALISMO

1. — *Situado en la interferencia de dos mundos, del espíritu y de la materia, el ser del hombre ha sido y es frecuentemente o bien exaltado a un espiritualismo exagerado, que no tiene en cuenta las exigencias de su cuerpo y de su vida animal, o bien sumergido en un materialismo, que desconoce las fuerzas y exigencias de su espíritu y de su vida específicamente humana. Toda la Historia de la Filosofía parece debatirse entre estos dos extremos, con un movimiento pendular, en busca del necesario equilibrio, que tenga en cuenta a la vez todas las manifestaciones y exigencias de la vida humana, las del cuerpo y las del alma, las de la vida material y las de la vida espiritual.*

En otra ocasión, en esta misma revista (Nº 33) hemos señalado más amplia y concretamente tales posiciones extremas, que a través de la Historia de la Filosofía y según las preocupaciones de la época, han sido tomadas en un plano ya cosmológico, ya metafísicos, ya lógico, ya psicológico, ya gnoseológico, pero siempre con la misma incidencia en el plano antropológico, que concluye desgarrando la vida y el ser humano, reduciéndolo ya a bestia, ya a ángel y, a veces, a Dios.

2. — *La concepción antropológica exclusiva o exageradamente espiritualista, "angelista" que llama Maritain, y que en su extremo más álgido llega al panteísmo, se inicia en los albores de la Filosofía con Parménides, para quien el mundo material no es real; y se continúa más tarde con Platón, quien concibe al hombre como una substancia espiritual completa, prisionera en la materia, por castigo. Tal espiritualismo está representado en el Medioevo por el realismo exagerado de las ideas universales, que en algunos casos llegó al panteísmo. En la Edad Moderna, Descartes reedita la posición angelista de Platón: la vida psíquica humana es enteramente espiritual y el hombre mismo es una substancia espiritual completa. Partiendo de sus principios, poco después Spinoza identifica el cuerpo y el alma en una única substancia divina. En los siglos XIX y XX el Idealismo, representado principalmente por Hegel y sus epígonos, como Croce y Gentile, reincide en un panteísmo espiritualista de tipo trascendental.*

3. — *También la concepción materialista del hombre comienza en la aurora de la Filosofía: los primeros filósofos, Tales, Anaxágoras y Anaximandro y, poco después con más fuerza aún, Empédocles y sobre todo Demócrito, reducían el ser y vida humana a la materia. En el Medievo los nominalistas, y en la Edad Moderna los empiristas, por sendas aparentemente desencontradas pero realmente coincidentes, volvían a la misma concepción materialista del hombre. Tal posición es retomada por los positivistas del siglo XIX y por el neopositivismo actual. Esta concepción materialista cobra enormemente auge en el siglo pasado y en el nuestro y pretende presentarse como "científica" en múltiples planos, tales como en el psicológico, con el Freudismo, en el histórico, con el Marxismo, en el antropológico, con el Existencialismo y la llamada Filosofía de la Ciencia del Derecho de Kelsen, que desarticula al Derecho de toda Moral o exigencia humana.*

4. — *La verdad es que la concepción materialista nos invade desde todas partes y quiere explicar la vida y ser humanos en la totalidad de sus manifestaciones, eliminando los últimos resabios del espíritu. El hombre no es sino un puro animal más evolucionado y su psiquismo se enraiza y brota determinado enteramente desde la materia con sus leyes necesarias.*

Lo más grave es que tales concepciones no se exponen ya solamente en libros, en forma de tesis, sino que se les da amplia difusión y se las presenta como verdaderas en la realidad de la vida, en la literatura: en el teatro y la novela, y en otros medios de amplia difusión: el cine, la radio y la televisión. Así se presentan los conflictos humanos, como pura y exclusivamente sexuales —Freudismo—, como si la única tendencia humana fuese la libido y no existiese además una vida psíquica espiritual y libre, capaz de controlar y dirigir la vida psíquica inferior. Piénsese en ciertos films suecos, difundidos últimamente en nuestro país. La única solución que se da a tales conflictos psíquicos es lisa y llanamente la satisfacción de la libido. Se niega a priori toda vida psíquica espiritual o inmaterial, toda libertad superior a las tendencias instintivas, capaz de gobernarlas y, lo que es más grave todavía, se hace caso omiso de toda norma moral a que tales instintos están sometidos a través del ordenamiento humano de la libertad.

En otras obras de teatro o de imaginación se pretende hacer ver que no existe diferencia entre el bien y el mal, que en moral todo es convencional y que los valores éticos son tales únicamente porque el hombre los establece y, por ende, destituidos de toda vigencia y estabilidad absolutas. Tal, entre otras, la posición de Sartre. No ha mucho, un conocido profesor de Derecho de nuestro país ha querido justificar el divorcio, porque, supuesta la desinteligencia y separación de los cónyuges, el instinto sexual es irrefrenable y lleva de hecho a otras uniones, consideradas actualmente como ilegítimas y, en tal caso, lo mejor es que la ley les otorgue situación de derecho. Es decir, se supone la concepción kantiana y, más concretamente neo-kantiana de Kelsen, de que el derecho nada tiene que ver con la moral y que la norma jurídica puede justificar legalmente cualquiera situación de hecho, independiente de toda ley o valor ético. Con el mismo criterio se podría dar situación legal al hecho de los asaltos que ocurren a diario. Lo que está implícito en esta afirmación, compartida por mucha gente que no querría ser llamada materialista, es que el espíritu con las exigencias morales no cuenta ni

existe y que sólo vale la fuerza bruta de los instintos, que tiene sus raíces en la materia y que, como ésta, es irrefrenable.

Otro tanto ocurre en el terreno sociológico, donde se pretende ajustar los hechos humanos a leyes necesarias, como si se tratara de hechos puramente materiales y nada tuviera que ver el espíritu y la libertad. Piénsese en las tesis de Levy-Brühl y de Dürkheim.

El Marxismo sólo confiere vigencia a la materia y, concretamente, a la economía. El hombre sólo se mueve por intereses económicos y todas las instituciones y supuestas verdades absolutas del Derecho, la Filosofía y la Religión, más aún, toda la sociedad y la historia humanas, están inexorablemente determinadas por los medios de la producción o económicos, por la materia, y nada cuentan en ella los valores espirituales ni mucho menos el espíritu y la libertad individual, puros epifenómenos o superestructuras determinados por aquélla.

El Existencialismo, negando toda esencia y, por ende, también el principio permanente o alma espiritual, reduce al hombre a puras notas o hechos existenciales, donde todo el ámbito de la vida del espíritu: de la verdad y ser trascendentes, captados por la inteligencia, y del bien o valores absolutos y la ley moral, que gobiernan la voluntad libre, han sido arrancados desde su raíz: sólo es la pura existencia, como puro hacerse sin ser ni valor trascendente alguno, una pura auto-elección sin norma ni sentido, absurda y, en definitiva, nada. En algunos existencialistas como Sartre, la concepción misma del ser como puro aparecer, es enteramente material, de modo que el ser del hombre sólo se constituye como nada o escisión del único ser, que es el material.

El último libro de Sartre "La razón dialéctica", en que vincula su Existencialismo con el Marxismo, confirma nuestro aserto.

La moral pierde todo sentido en una existencia abandonada a sí misma, donde nada hay fuera de ella misma, y donde el valor, por ende, sólo es por pura elección del hombre, enteramente subjetivo y convencional.

5. — *Es indudable que el hombre es un ser material y que, en tal sentido, está sujeto a las leyes materiales. También es verdad que hay en él una doble vida material: una inconsciente, que le es común con los vegetales, y otra consciente, que le es común con los animales; ambas sujetas al determinismo biológico e instintivo.*

De aquí que las afirmaciones de estas posiciones materialistas presenten pruebas que se fundan en esta realidad material del ser y de la vida humanas. Es indudable la influencia de los instintos y de los factores económicos en la vida humana individual y social. Quererlos negar sería caer en la posición "angelista" opuesta, la cual, atendiendo únicamente al aspecto espiritual, no considera estos aspectos también reales de la vida humana.

El error del materialismo no está tanto, pues, en lo que afirma como en lo que niega. Y no se trata de reconocer tan sólo la existencia de la vida material con sus exigencias. "El hombre es el más perfecto de los animales y el más imperfecto de los racionales", afirma Santo Tomás. Además es una unidad substancial, en que su misma vida espiritual está continuamente condicionada desde su

origen y penetrada de las exigencias de la vida material. Mucho antes que la caracterología contemporánea, Santo Tomás señalaba que el cuerpo es el principio de individuación, de modo que aún la misma vida intelectual y volitiva llevan la impronta individual que proviene del cuerpo.

El perfeccionamiento humano no se puede realizar sin el cultivo y la educación de todos los aspectos de su vida, aún los de la vida vegetativa y sensitiva. Incluso no se podría lograr el mismo perfeccionamiento de la vida espiritual sin el robustecimiento y ordenamiento de las zonas inferiores, que condicionan las superiores del espíritu. Querer ordenar al hombre sin tener en cuenta su situación de espíritu encarnado, de ser espiritual pero a la vez animal, sin lograr el equilibrio jerárquico de ambas vidas, que no es supresión ni desconocimiento, sino sometimiento de la vida animal con sus legítimas exigencias a la vida espiritual, es no tener en cuenta la realidad humana y edificar en falso.

6. — *Lo que queremos notar, en primer lugar y siquiera de paso, es que aun la misma vida material, tanto la animal como la vegetativa, son inexplicables mediante la sola materia. La unidad del ser viviente y más todavía el conocimiento, la conciencia y el instinto implican un principio esencialmente superior e irreducible a pura materia, aunque dependa en su actuación y ser de la materia.*

Pero lo que sobre todo queremos poner en claro aquí contra las posiciones materialistas, no es precisamente negar la realidad de la vida material ni sus legítimas exigencias en el hombre, sino que el materialismo desconoce y niega los hechos y los derechos de la vida del espíritu, porque es un hecho tan claro que el hombre, así como tiene conocimiento de los sentidos externos e internos —la vista o la imaginación, por ejemplo— que versan sobre objetos o cualidades concretas, también tiene un conocimiento intelectual que penetra y capta el ser o la esencia de las cosas y de un modo universal y abstracto. Este objeto del conocimiento intelectual trasciende todo el ámbito de los objetos materiales y es enteramente irreducible a éstos, pues la esencia —lo que la cosa es— aun de los seres materiales, no es material ni asible por los sentidos, y mucho menos puede serlo la esencia de los objetivos enteramente inmateriales, tales como la justicia o cualquier virtud, el derecho, las relaciones, el espíritu, Dios, etc. Querer explicar el concepto por el esquema de la imaginación, o el juicio por la asociación, como lo ha pretendido repetidas veces el empirismo sensista, es querer explicar lo más por lo menos y deformar a priori los hechos mismos de la conciencia. No se pueden confundir la imagen o el esquema confuso de un miriángono con el concepto claro y preciso del mismo, o la imagen esquemática de un hombre con el concepto preciso de animal racional que lo constituye. Mucho menos puede confundirse una asociación que junta las imágenes de dos objetos, con el juicio que ve y afirma su identidad real en un solo ser. Toda la psicología y la lógica empirista y positivista han substituido la verdadera realidad de la conciencia y de la vida espiritual por falsas teorías a priori, fundadas en prejuicios materialistas, que nada tiene que ver con aquélla, como vigorosamente lo han demostrado últimamente Bergson y Husserl, aquél en el plano psicológico y éste en el plano lógico. Lo que olvidan los empiristas es que es tan hecho de conocimiento la intuición de un dato material, como la

aprehensión de una esencia. Querer explicar ésta por aquélla es substituir el hecho real por una falsa teoría, establecida a priori por un prejuicio materialista.

También es un hecho tan real como el de nuestros instintos o inclinaciones a bienes materiales, el de nuestra voluntad inclinada a bienes o valores espirituales, y el que por su libertad sea capaz de dominar a aquéllos, y, sin destruirlos, someterlos y hacerlos servir a éstos, que son los bienes específicos del hombre. Sobre sus inclinaciones inferiores sino siempre tiene un dominio "despótico", lo tiene al menos "político"; y, sin destruirlos, es capaz de dirigirlos y "humanizarlos", es decir, hacerlos servir a los fines específicamente humanos. Así la pasión sexual, dirigida por la vida espiritual y las leyes morales que la gobiernan y perfeccionan, logra sus fines: la conservación de la especie y la ayuda mútua del hombre y la mujer, pero como hombres, como seres racionales, dentro de la institución del matrimonio. Fuera de ese ordenamiento humano o espiritual, la pasión destruye el equilibrio y el bien específico del hombre y no logra aún sus propios fines; ya que las pasiones o inclinaciones animales en el hombre tampoco pueden lograr sus propios bienes sino es subordinándose al bien espiritual específico de aquél. En los animales tales inclinaciones logran su fin por una regulación instintiva, que las centra en su objeto y bien propios; pero en el hombre la regulación instintiva es insuficiente y para lograr sus propios fines es menester el ordenamiento de la inteligencia y de la libertad bajo la norma moral.

7. — *Por su vida intelectual y su conciencia y por su libertad, el hombre, dueño de su actividad y de su ser y, por eso mismo, sin dejar de ser animal, es, ante todo, persona. Por esta vida, el hombre está abierto no sólo a los bienes concretos materiales, sino a los bienes espirituales, a la verdad, a la bondad y a la belleza y, en definitiva, a la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, a Dios, en cuya posesión tan sólo encuentra la perfección o plenitud de su actividad y de su ser, su felicidad.*

Esta vida espiritual con sus bienes propios, constituye precisamente la vida específica del hombre, la que él, exclusivamente, posee a diferencia de los demás seres materiales, la vida que lo distingue y coloca esencialmente por encima de todo ser material.

Y de esta vida espiritual con sus bienes propios brotan las exigencias y normas morales, que ordenan la libertad al bien específicamente humano y, mediante ella, también la vida inferior de los sentidos y de los instintos.

La Ciencia y la Filosofía, la Moral y el Arte y, unificándolas a todas, la Religión, con sus respectivos bienes propios: la verdad, el bien y la belleza, y con Dios, que los unifica a todos en grado infinito, constituyen el ámbito propio de la vida espiritual específicamente humana, regulada, por eso, por las exigencias de esos bienes que la perfeccionan: de la verdad, de la bondad y de la belleza, que, en última instancia, son las exigencias del Bien Infinito.

8. — *Las posiciones materialistas desconocen todo este mundo exclusivo del hombre, toda su vida espiritual, intelectual y libre, con sus bienes propios y con sus exigencias para su perfeccionamiento específico, y pretenden reducir al hombre a un ser puramente animal. En el fondo pretenden eludir las obligaciones y exigencias de la dignidad humana y justificar un amoralismo, que les permita*

entregarse a los goces fáciles de los sentidos y de los instintos sin norma ni regla alguna, que los someta a aquel bien superior y específico del hombre.

Pero el hombre no es sólo animal; semejante pretensión de vivir libremente la vida puramente animal —sin siquiera el control instintivo, que regula firmemente a los animales—, conduce a la esclavitud del espíritu y al desgarramiento interior y a la consiguiente infelicidad. Por más que él se empeñe a veces en serlo, el hombre no es puramente animal y no puede contentarse con los bienes puramente materiales; su espíritu reclama sus propios bienes infinitos, que son los únicos que pueden darle su plenitud o perfección ontológica y, con ella, su felicidad.

No se trata, pues, de negar ni destruir nada en el hombre: ni su vida material ni su vida espiritual, sino de darle a cada uno sus propios objetos y bienes dentro del orden jerárquico de la misma naturaleza que esos mismos bienes reclaman, hecha como está la vida material y sus bienes para servir a la espiritual y a sus bienes propios, en cuya posesión el hombre logra su perfección específica temporal como preparación a su plenitud de la vida inmortal, a la que está destinado más allá de la muerte, por la misma naturaleza espiritual y, por eso mismo, incorruptible de la mejor parte de su ser.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

EL MUNDO INTELIGIBLE SEGUN A. N. WHITEHEAD Y SAN AGUSTIN

En la historia de la filosofía se observa, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, una marcada tendencia a la metafísica, especialmente en ciertos medios muy influidos por el progreso y los descubrimientos de las ciencias modernas, pero en los cuales los espíritus no se satisfacen ya con el horizonte estrecho del positivismo clásico de A. Comte y de H. Taine, de H. Spencer y de J. Stuart Mill. Es a la vez una reacción contra el idealismo y un esfuerzo por superar el *materialismo*, esa gran tentación de tantos sabios modernos.

Se ha visto así surgir en Inglaterra un movimiento neorrealista científico, cuyo representante más notable ha sido, junto con Bertrand Russell, Alfred Nord Whitehead. Nacido en Ramsgate (Isla de Teat), Inglaterra, consagró la primera etapa de su carrera a las ciencias matemáticas, que enseñó por muchos años en el Trinity College de Cambridge; publicó entonces, en colaboración con B. Russell, la gran obra *Principia Mathematica*, 3 volúmenes, 1910 - 1913, estudio de la lógica de las ciencias modernas.

Pero se interesó también en problemas de pedagogía, sociología y psicología, y publicó muchos ensayos sobre estas materias. Por eso, cuando en 1924, contando 68 años, recibió una invitación de la Universidad de Harvard, U.S.A., para ocupar una cátedra de filosofía, aceptó; y es en Norteamérica donde concibió y publicó su obra propiamente filosófica.¹

I. — Vista de conjunto

Partiendo de la ciencia eminentemente moderna de las matemáticas aplicadas a las realidades accesibles a nuestra experiencia humana, Whitehead ha reencontrado todos los grandes problemas del pensamiento filosófico: ante todo, los de la explicación del mundo corpóreo, sobre todo de los seres vivientes; luego, los de la psicología (hechos de conciencia), especialmente en el hombre, en el que el pen-

¹ Entre las numerosas obras inspiradas por sus conferencias y cursos, citaremos *Science and the Modern World* (1926), *Religion in the Making* (1926), *Symbolism, its Meaning and Effects* (1928), *Process and Reality* (1929), *Aventures of Ideas* (1933), *Modes of Thought* (1838) y sus últimas conferencias *The Mathematics and the God Immortality* (1941).

samiento plantea problemas de vida espiritual, intelectual y moral; y desde allí se eleva al orden metafísico, hasta las últimas explicaciones por Dios y la religión. Su espíritu filosófico se afirma en el gusto por los problemas más universales y en la necesidad de unidad dentro de sus propias concepciones y teorías explicativas; su originalidad reside en la búsqueda de esa unidad, a la vez en las matemáticas, con su método y su lógica rigurosa, y en las realidades captadas por la experiencia científica. En este dominio va, a su manera, del mundo sensible al del espíritu, como Aristóteles. Su teoría fundamental puede expresarse así:

Todo se explica por la "creatividad" de la naturaleza, concebida como un sistema bien ordenado de acontecimientos ligados todos entre sí en una incesante evolución hacia una mayor perfección.

Impresionando por la unidad de lo real, Whitehead gusta explicar el orden de los seres inertes tomando como modelo a los organismos vivientes, lo que ha motivado que su sistema se denomine "*Filosofía Orgánica*". Es, por lo tanto, al conjunto de los cuerpos al que primeramente se aplica su principio; de allí pasa al plano del hombre, a las experiencias de la vida espiritual. Más adelante se eleva, del mundo de los espíritus, al de Dios, razón de ser metafísica suprema del universo: porque, más allá de los fenómenos sensibles, explicados en las ciencias modernas por una red de leyes matemáticas, descubre, sobre todo en nuestro pensamiento, realidades espirituales y, como todo verdadero filósofo, se esfuerza en dar una explicación racional conforme a su principio fundamental. Es allí donde presenta su teoría del mundo inteligible.

Sin embargo, para precisar mejor sus opiniones, muy originales, se cree obligado a inventar un buen número de términos técnicos, que ofrecen una real dificultad para la recta comprensión de su doctrina. Nos ha parecido que comparándola con una teoría semejante de un filósofo cristiano que se expresa en un lenguaje accesible a todo hombre culto esta dificultad sería más fácil de vencer. Naturalmente, es la teoría platónica del mundo inteligible, cristianizada por San Agustín, la que presentamos aquí. Haremos, por lo tanto, un paralelo con ella para aclarar el pensamiento de Whitehead y poder así juzgar su valor de verdad.

II. — *El mundo inteligible según S. Agustín*

Es sabido que Platón, para dar a nuestras ciencias un objeto digno de ellas, inmutable, eterno, infaliblemente verdadero, ha afirmado la existencia de un mundo de ideas puras, inteligibles y espirituales, que constituyen precisamente el objeto de nuestras ciencias. Y concibe ese mundo inteligible como una realidad de naturaleza espiritual, armoniosamente unificado por un orden jerárquico en el que dominan los cuatro géneros supremos (el Movimiento, el Reposo, lo Idéntico y lo Diverso), y en la cima la Idea del Bien. Cualquiera que sea el sentido que le hubiese dado Platón², es cierto que San Agustín, adoptando esta

² Los historiadores no están de acuerdo en este punto; cf. J. F. THONNARD, *Precis d'Histoire de la Philosophie*, número 41 49; edición española, págs. 53-65.

teoría como pieza esencial de su propia filosofía³, le ha dado un significado válido, colocando este mundo inteligible en el pensamiento mismo de Dios creador, y más estrictamente, en el Logos, el Verbo Hijo de Dios “por quien todo ha sido hecho”⁴. Nuestra razón es capaz de comprender, al menos hasta cierto punto⁵, esta verdad revelada, y San Agustín la explica a sus fieles de Hipona⁶, tomando como comparación a un artista humano. Quien quiere hacer un mueble (*faber facit arcam*); tiene un plan preciso en su espíritu, con la disposición armoniosa de todas sus partes. Así Dios, artista todopoderoso, creador del universo, tiene en su espíritu (en su Verbo) el plan eterno, preciso, ordenado en todas sus partes, estables y sucesivas, porque sin él “nada ha sido hecho”, nada puede subsistir ni obrar, ni durar, ni progresar, vivir y llegar a su fin. El mundo inteligible en Dios es el plan de la Divina Providencia.

Es necesario insistir en el *realismo* de esta teoría. San Agustín, como lo hace ver un trabajo reciente⁷, nunca ha considerado a las Ideas divinas, objetos reales, como la expresión de *puros posibles*, como lo han hecho después de él los escolásticos, como San Buenaventura y Santo Tomás, habituados a tratar de los objetos de nuestras ideas abstractas, que son esencias posibles, y como lo hace también Leibniz en su “Teodicea”. Para San Agustín, por el contrario, cuyo método de espíritu platónico no es abstractivo sino intuitivo y experimental⁸, los únicos objetos de estudio que interesan son las realidades existentes. Llama *naturalezas* a los seres tales como Dios ha querido crearlos, sea en el mundo de los cuerpos, con sus leyes sometidas a la necesidad, sea en el mundo de los espíritus, con su destino que es de orden *sobrenatural*. Porque no existe más que un mundo real, con una sola humanidad real: el universo que Dios ha creado, y es este el objeto de las Ideas divinas.

Es preciso comprender así la definición que el mismo San Agustín ha dado: “Las Ideas, dice, son las formas radicales o expresiones esenciales de las cosas, fijas e inmutables, contenidas en la Inteligencia divina”. Y agrega esta precisión: “No admitiendo ellas mismas ni origen ni extinción, se define, sin embargo, como formado según ellas todo lo que admite origen y extinción y todo lo

³ Era la opinión corriente de su tiempo, sobre todo en los círculos neoplatónicos, como el que frecuentó en Milán: cf. *Confesiones*, VIII, I, 1, 3; y la nota *El círculo milanés*, en Buenos Aires, 14 págs. 529-136.

⁴ *In Io. Ev.*, I, 1. Hablamos aquí de la filosofía de San Agustín en el sentido en que la toma el propio santo Doctor, como reflexión de nuestra razón para comprender lo mejor posible las verdades ya conocidas con certeza, pero oscuramente, por la fe. Ver sobre este punto nuestro artículo *La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme*, en la *Revue des Etudes Augustiniennes*, VI, 1960, págs. 12-30.

⁵ La razón no puede llegar al misterio de la Santísima Trinidad ni al Logos como Hijo de Dios; pero puede comprender que el creador es un espíritu que produce su obra “*agens per intellectum*”, según la expresión escolástica.

⁶ Cf. *In Io. Ev.*, tr. I, n. 17. “*Faber facit arcam; primo in arte habet arcam*”.

⁷ C. ZIMARA, *Das Ineinanderspiel von Gottes Wortwissen und Wollen nach Augustinus*, en *Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol.*, 6 (1959 págs. 271-299 y 361-394).

⁸ Es necesario comprender “*experimental*” en el sentido más amplio, no sólo como en la ciencia moderna, fundada sobre la experiencia *sensible*, sino abarcando también la experiencia *intima* de nuestro yo pensante, y la que lleva a objetos espirituales, por ejemplo, a la existencia de Dios. Hay, por otra parte, en San Agustín un *intuicionismo moderado*, como lo hemos mostrado en *Precis d'Histoire de la Philosophie*, número 167; ed. esp., págs. 243-244 y nota 4.

que nace y se extingue”⁹. Es decir, las creaturas que se expandieron progresivamente, según el Génesis, en la obra de los seis días, y que continúan aun su evolución ante nuestros ojos. Lo que impresionó a Heráclito, y tras él a Platón, lo que impresiona aun a los evolucionistas actuales, forma parte de la “visión del mundo” de Agustín. En el universo de nuestra experiencia terrestre, todo pasa, πάντα παρὶ : lo inmutable, lo eterno, pertenece al mundo inteligible. Existe una relación entre los dos mundos, el de nuestra experiencia y el de las Ideas ejemplares, que explica el anterior. Este sentido realista de la cuestión *De ideis* está confirmado por muchos otros pasajes de las obras de San Agustín.¹⁰ Siempre, según él, las Ideas divinas expresan las realidades mismas que existen, visibles o invisibles, que “Dios hace”, que crea, conserva y dirige a su fin.

III. — El mundo inteligible según Whitehead

Todos los puntos que acabamos de evocar del pensamiento agustiniano presentan sorprendentes analogías con las teorías propuestas por Whitehead; pero también evidentemente, hay importantes diferencias. Pero para comprender la manera cómo demuestra la existencia del mundo inteligible y cómo la introduce en Dios, conviene dar algunas nociones preliminares.

a) Nociones preliminares

Para el filósofo inglés, ya lo hemos dicho, todo se explica por la “creatividad” de la naturaleza. El define esta “creatividad” como una propiedad que impulsa a la naturaleza (defina como un conjunto de “acontecimientos”) a producir sin cesar nuevos acontecimientos en un sentido determinado”. Porque se comprueba que no marcha al azar: implica un orden, y por eso marcha hacia lo mejor.¹¹ Pero el hecho fundamental es el de la marcha incesante de la naturaleza: comprobación primordial, ciertamente evidente, que fue también el problema de los primeros filósofos. Ahora bien, Whitehead, como Hegel y Bergson, da la razón a Heráclito contra Parménides. No hay substancia en el sentido escolástico y cartesiano de “substrato durable que subsiste sin necesitar de otro”. Según él, los progresos científicos exigen la abolición de esta noción medioeval, como lo había ya pensado A. Comte: lo real es “lo que deviene”, y la naturaleza es un “conjunto de acontecimientos”. Más aun, en realidad no hay más que un solo e inmenso “acontecimiento”: el universo mismo, puesto que es uno y organizado, pero para comprenderlo estamos obligados a distinguir muchos hechos que forman los elementos de un orden evolutivo y viviente. Este pro-

⁹ *De diversis quaestionibus*, 83, q. 46; B. A., 10, págs. 123-125. “Sunt ideae, principales formae... stabiles atque incommutabiles ac aeternae... quae in divina Intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oritur et interit”. Según el contexto, se ve que San Agustín no piensa sino en cosas reales, especialmente en las cosas terrestres sometidas a una continua evolución, presente y futura.

¹⁰ Ver ZIMARA, artículo indicado, nota 7; cita en especial *Epist.*, 7, II, 3-4; *Contra Faustum*, XXVI, número 3; *Serm.* 213, número 2-4.

¹¹ Esta tendencia a lo mejor es una teoría que Whitehead retoma en su moral.

cedimiento es legítimo, a condición de salvaguardar la unidad de lo real. De donde la serie de definiciones que permitieran explicar la naturaleza:

El “acontecimiento” es una “ocasión de experiencia”. En el orden físico, es un aspecto de devenir universal del que se pueden precisar científicamente las condiciones, por ejemplo, la síntesis química de $H_2 + O$ en vapor de agua. Del mismo modo en psicología, un sentimiento de temor, por ejemplo, del que se precisa el objeto, la intensidad, la duración, etc., mientras sus propios *componentes* sean observables, será un “acontecimiento”. Todo lo real en el universo no es sino una serie ordenada de “acontecimientos”, puesto que no existen sustancias.

La “emergencia” es la aparición de un nuevo acontecimiento, el cual exige, para caracterizarse como distinto de los otros, que un grupo de aspectos observables (calor, gusto, peso, etc.) se reúna en un *todo coherente*, por ejemplo, en una gota de agua.

La “concrecencia” es, de parte de la naturaleza, el acto que sintetiza los acontecimientos necesarios a una emergencia. Ahora bien, la naturaleza, como “pasaje continuo” de un acontecimiento a otro, es la misma en el orden psicológico o físico; y vemos en nosotros que el pasaje llega a un término que nos *satisface* y al que atribuimos un *valor*: Whitehead extiende estos nombres a todo el universo y da otras dos definiciones generales:

La “satisfacción” es el estado de la naturaleza al término de una “concrecencia”, cuando se produce una nueva “emergencia”.

El “valor” es la perfección especial nueva, dada al “acontecimiento” por la “satisfacción”. Uno y otro se encuentran tanto en la reacción química (a su término) como un sentimiento de temor o de placer.

Es claro que la “satisfacción” no es sino un acabamiento *provisorio* útil para distinguir los hechos entre sí, pero con ella no se detiene el flujo del eterno devenir. Cada “acontecimiento” o parte de “acontecimiento” puede ser el origen de una nueva “emergencia”. De donde la noción de “causa”, que expresa ese lazo en el orden del mundo bajo dos formas:

La *causa eficiente* es la realidad (o aspecto de un “acontecimiento” en tanto que contribuye a la formación de una nueva realidad (o “acontecimiento”)¹². Esta realidad es la de la naturaleza, cuya primera propiedad es la “creatividad” que mantiene todos los aspectos del devenir dentro de una armoniosa coherencia.

La *causa final* es la orientación debida a la naturaleza regulada por sus leyes, y que determina los “acontecimientos” constitutivos de una causa eficiente. Este “impulso adelante” que es la “creatividad” está, en efecto, orientada hacia lo más perfecto, según el principio fundamental. Es por ello que ella “elige”, por decirlo así, en un “acontecimiento” la parte que, unida a otros elementos vecinos, podrá constituir otro grupo, o “acontecimiento”. Por ejemplo, en el “acontecimiento” digestión, una parte solamente del alimento absorbido se asimila a la célula para producir (causa eficiente) el movimiento vital. Esta *orientación* de la digestión

¹² Esta definición pone en relieve el realismo de su doctrina: el “acontecimiento” si bien no es una sustancia, tampoco es pura idea o una creación subjetiva de nuestro espíritu; es el *devenir real* en sus diversas etapas.

es debida a la causa final que determina así los elementos constitutivos de esta causa eficiente. Es claro que eliminando las causas finales se hacen ininteligibles las mismas causas eficientes: es lo que Whitehead reprocha vivamente a la teoría mecanicista de Descartes y de los positivistas ²³.

El término de la acción causal dará, con la satisfacción, una nueva perfección llamada "*valor*". Y como la "creatividad" de la naturaleza no cesa jamás de obrar, es en la masa de los valores así obtenidos que la causalidad final "toma", por así decirlos, los elementos de nuevas causas eficientes. De aquí esta definición de una tercera causa del cambio:

La *causa material* es el conjunto de valores aptos para transformarse en nuevos "acontecimientos".

Encontramos así una explicación filosófica de la naturaleza por las causas, que hace pensar en la de Aristóteles; pero como no hay substancia estable, sino sólo un puro devenir divino en "acontecimientos" u "ocasiones de experiencia", por nuestra razón, no existe causa formal en el sentido de Aristóteles o de Santo Tomás, ni evidentemente, *materia prima* en el sentido de principio *substancial* que debe unirse a una forma substancial para constituir un cuerpo específica y numéricamente distinto de los otros; todo esto no tiene sentido en esta "filosofía orgánica", como tampoco la distinción entre substancia y accidentes. Por eso es que el acontecimiento, tal como lo hemos explicado por sus fases y sus causas (la única realidad del mundo en evolución) no puede ser considerado como "ocasión de experiencia", sino en un grupo de propiedades dotada de estabilidad, al menos provisorio, y observable por las ciencias modernas.

Entre estas "ocasiones de experiencia", se encuentra evidentemente el hombre, no solamente como realidad corpórea, sino con su vida interior conciente. La originalidad de Whitehead reside en extender a los acontecimientos corporales las propiedades de los hechos de conciencia (siendo unos y otros, por otra parte, la misma realidad: la del cambio). Se puede aquí, quizás, resumir la posición de nuestro filósofo en esta proposición:

Todo "acontecimiento" es un "sujeto" dotado de "prehensión", del que puede nacer, con la conciencia, la vida de conocimiento, de voluntad y de libertad.

El "sujeto" mejor conocido por el sentido común es el yo conciente somos nosotros mismos, y Whitehead lo admite espontáneamente. Pero esta propiedad de ser sujeto individual de actividad (que se llama *persona* cuando está, como en nosotros, dotado de libertad), ¿puede extenderse a los demás *seres*, es decir, a los demás "acontecimientos" del universo, puesto que no hay más realidad que esa? Sí, responde Whitehead, pero a condición de mantener la unidad del conjunto. Puesto que todos los "acontecimientos" son de la misma naturaleza, cada uno es un sujeto, como yo. Y del mismo modo que la "mónada" de Leibniz era el reflejo de todo el universo en el orden psicológico, por su percepciones (14), así cada "acontecimiento" se liga a los otros y al universo entero por sus "prehensiones".

²³ Cf. *Principles of Natural Knowledge*, I, 2.

²⁴ Sobre la teoría de las *mónadas* de Leibniz, ver nuestro *Precis d'Histoire de la Philosophie*, n. 372-373; ed. esp., págs. 547-550.

La “*prehensión*” es la propiedad de un “acontecimiento” de estar ordenado a otro (o a una parte, a un aspecto de otro), que es su objeto, para formar, o no con él un nuevo “acontecimiento”.

Hay una doble “*prehensión*”, una *positiva*, tendencia formar una nueva realidad según el juego de las causas eficientes dirigidas por las causas finales; la otra *negativa*, que se expresa por la repulsión y por lo tanto por la exclusión o la eliminación de ciertos elementos, cuando se forma, por “*emergencia*”, una nueva realidad, que a su vez es un valor o una satisfacción.

Lo que es admitido, rechazado, forma los “objetos” de la *prehensión*, los cuales abrazan de hecho el universo entero puesto en relación, positiva o negativa, con cada “sujeto” o cada “acontecimiento”.

Es esta noción muy general de “*prehensión*” la que nos permite explicar el mundo ideal o inteligible.

b) *Existencia del mundo inteligible.*

En el seno del devenir universal, hay aspectos estables, inmutables y eternos, que nos revela la reflexión intelectual de la que son los objetos propios. Ellos doblan, por así decirlo, en el orden ideal de las esencias definibles, los aspectos concretos que constituyen los “acontecimientos” en todas las etapas de su evolución; por ejemplo, al lado de esos trozos de hierro, de esos manzanos, de esos perros, existe la esencia eterna del mineral, del vegetal, del animal.

Desde este punto de vista de los objetos, la “*prehensión*”, propiedad fundamental de los “acontecimientos”, se divide en dos formas: una *física*, la otra *conceptual*. La primera ordena el “acontecimiento” a los otros “acontecimientos” del mundo físico o real; la segunda ordena los mismos “acontecimientos” ¹⁵ a las formas eternas del mundo ideal o posible. Los objetos de la “*prehensión*” física son los elementos que, por las diversas causas, permiten a la “*creatividad*” de la naturaleza producir el orden de nuestro mundo sensible existente. Con los objetos de la “*prehensión*” intelectual abordamos el mundo de los *posibles* necesario él también para la plena explicación de los hechos.

Se podría comparar esos objetos con lo que se llama en la filosofía escolástica los *universales*, como la blancura, la animalidad, etc.; naturalezas abstractas dotadas como tales de necesidad, de inmutabilidad, de eternidad y de unidad bien definida: pero el mismo Whitehead hace reservas. No admite la validez de nuestras ideas abstractas para expresar lo real: “Una entidad real, dice, no puede ser descripta, aun de manera aproximada, por los universales, porque otras entidades reales entran en la composición de cualquier entidad real. Así cada sedicente universal es particular, en el sentido de que entra en la composición de otras entidades reales” ¹⁶. En lugar de explicar la universalidad de la naturaleza abstracta por su aptitud a hacernos conocer un número in-

¹⁵ Recordar que un “pedazo de hierro”, un “manzano”, un “perro” no son, para Whitehead, otra cosa que “acontecimientos”.

¹⁶ Cf. *Process and Reality*, pág. 56. Notemos que la teoría tomista del *realismo moderado* tiene en cuenta esas observaciones en lo que tienen de justo. Sobre este punto, ver nuestro *Precis de Philosophie*, n. 80-86, págs. 91-102 y n. 905-911, págs. 1165-1177.

finito de individuos reales en los que *puede* realizarse en plena *idéntidad* (idéntidad de orden *cognoscitivo* que respeta eventualmente la distinción real ¹⁷ de orden físico), la aplica en su teoría de las “prehensiones” y de los sujetos constituidos por organismos de “acontecimientos”. Y si ahora, a los elementos ya numerosos y complejos de una “ocasión de experiencia”, sobre todo del mundo viviente, agrega otros *elementos ideales*, es para no contradecir a los hechos de experiencia, porque comprueba en estos hechos tres clases de objetos estables:

1) Los *objetos sensibles*, que son los objetos propios de los sentidos externos; colores, sabores, peso, calor, etc. Estas propiedades manifiestan su eternidad, porque en sí mismas permanecen siempre *las mismas*, formando parte de innumerables grupos distintos, en los que aparecen y desaparecen sin cesar. Pero no son, como dice Whitehead, “accidentes en sentido escolástico, prendidos a la sustancia”; son la realidad de ideas eternas posibles, de las que participan los acontecimientos reales. Son conocidos, según él, por una “*sensación analítica*”, clara e inmediata; constituyen la “esfera de la inmediatez presentacional”, que la escuela asociacionista hacía resaltar, y en la que llegaba a resolver, aunque erróneamente, el contenido de todas nuestras ciencias experimentales.

2) Los *objetos perceptuales*; son los objetos individuales tomados en su unidad compleja por la *percepción* sensible. Fiel a las observaciones de la “*Gestalt-psychologie*”, Whitehead estima que nuestra experiencia capta primero al individuo como un todo: este hombre, este árbol, este muro blanco; y el caso más notable es el de nuestro “yo” personal, que captamos, dice, “a modo de eficiencia causal”; nos vemos intuitivamente “como un bloque real en el seno de otros bloques reales que componen el universo” ¹⁸ y según el mecanismo de múltiples “prehensiones” como “una función de unificación de una multitud de cosas que son distintas de nosotros mismos”. La percepción es, por lo tanto, mucho más profunda y más rica que la simple sensación; pero es también menos clara. Los objetos perceptuales pertenecen igualmente al mundo de las ideas eternas, porque explican la permanencia de los sujetos activos y de orden del mundo que resulta de su acción.

3) Los *objetos científicos* pertenecen, más evidentemente aún, al mundo inteligible, porque están determinados, en las ciencias modernas, como *sujetos* de leyes matemáticas cuya eficacia universal y necesaria es notoria.

Todos estos objetos perfectamente distintos forman un mundo jerarquizado y ordenado, a la manera del mundo ideal de Platón; cada uno de ellos, como esencia posible, tienen relaciones de adaptación o de exclusión con todos los demás. Pero a diferencia del mundo platónico, no son independientes del mundo sensible: por el contrario, la condición de su realidad es la de ser el elemento constitutivo metafísico, explicativo de lo que hay de permanente en el devenir uni-

¹⁷ Como lo explica el realismo moderado indicado en la nota 16; cf. *loc. cit.* pág. 1173.

¹⁸ Cf. *Process and Reality*. pág. 168.

versal. Este sigue siendo siempre la *única realidad* la exclusión de la “bifurcación”, es decir, de toda distinción real entre los dos mundos, el espiritual, inteligible, y el corporal, sensible, sigue siendo el principio fundamental de la “filosofía orgánica”. Todos los “acontecimientos”, cuyo orden constituye el universo, tienen todos la misma perfección esencial, la del impulso creador de donde todo viene: la “creatividad de la naturaleza”.

Este principio tienen la misma función que el principio de participación en el platonismo y en el agustinismo, con la diferencia capital de negar toda distinción real entre el mundo ideal y el mundo cambiante que participa de aquél. La *participación* se transforma en la *inserción* de las Ideas eternas en cada uno de los “acontecimientos” con que el organismo forma el orden del devenir universal. Pero, con una extraordinaria agudeza, atenta a los múltiples aspectos de la experiencia, Whitehead describe incansablemente esta “inserción” de las Ideas eternas en el “acontecimiento del universo”, respetando la riquísima complejidad de los hechos.

Porque las Ideas tomadas en sí mismas (en el orden lógico de los posibles) se asocian y se excluyen de múltiples maneras en un mundo hipotético que no corresponde siempre al mundo real: es función de las ciencias determinar cuáles son las inserciones reales, saber cuáles son compatibles con las condiciones y antecedentes puestas en el universo por el grado de perfección a que conduce la “creatividad de la naturaleza”.

Whitehead obtiene así numerosas consecuencias, a veces inesperadas, en todos los dominios, por ejemplo, en el *arte* y en la *poesía* cuya misión propia, según él, es captar el mundo ideal en su valor eterno y en su belleza pura, para expresarlo en poemas, sinfonías, pinturas, y en toda obra de arte. Otras consecuencias conciernen a la sociología, la vida religiosa, la moral, y ante todo, a Dios: sólo estas últimas nos interesan aquí, para determinar el lugar de las Ideas eternas.

c) *El mundo inteligible en Dios.*

En filosofía, el problema de Dios —el más importante de la metafísica—, es el de la causa suprema, última explicación del universo. En cierto sentido, la realidad de Dios se impone con la misma fuerza que la de la “creatividad de la naturaleza”, que explica todo. Sin embargo, al considerarlo como una realidad especial, un “sujeto” a la manera de todo “acontecimiento”, y sobre todo como consciente y libre, como nuestro “yo”, sujeto por excelencia, Dios no es conocido por intuición inmediata y su existencia debe ser demostrada. “En su conjunto —dice Whitehead— la teología cristiana sostiene que la existencia de un Dios personal es verdadera, pero subordinando esta creencia a una inferencia” (19), y alaba la sabiduría de esta posición. Pero es preciso, según él, rehusar todo valor a las pruebas ordinarias, que pasan del mundo, como *efecto*, a Dios como

¹⁹ Cf. *Religion in the Making*, pág. 76. Notemos que la fe católica, aunque supone admitida la existencia de Dios, no exige que se haga previamente una demostración filosófica de ella. Se puede muy razonablemente comenzar por la fe, como lo muestra San Agustín en su *De libero arbitrio*, lib. II, 5; cf. B. A. 6, pág. 214.

su *causa*, como si hubiese dos sustancias distintas. Es más bien reflexionando sobre el conjunto del mundo, realizando su *orden* por la penetración de las Ideas eternas que se ve claramente la existencia de Dios.

“Concebimos la realidad —dice Whitehead— como estando en relación esencial con una posibilidad insondable. Los objetos eternos proporcionan a los casos reales tipos jerárquicos, comprendidos o excluidos en todo género de distinción. Otro aspecto de la misma verdad es una limitación impuesta a la posibilidad y que en virtud de esta limitación emerge el valor particular de este conjunto de cosas... Cada caso real... puede definirse como un cumplimiento individual particular, una concentración limitada, que forma un foco dentro de un dominio sin límites de objetos eternos” ²⁰. Es claro que esta determinación no se explica por sí misma: es necesario un principio de elección para limitar esta posibilidad infinita y realizar el orden, fuente de valores siempre nuevos. Este principio último de explicación es Dios: “Dios es la limitación última; y su existencia —agrega Whitehead— es la última irracionalidad, porque no se puede dar ninguna razón de esta limitación particular que debe por naturaleza imponernos”; en otros términos, la voluntad libre de Dios es el fundamento de la realidad concreta. No se puede dar ninguna razón de la naturaleza de Dios, porque esta naturaleza es la base de toda racionalidad” ²¹.

Esta prueba por el orden del mundo es excelente, sobre todo si se subraya el carácter *personal* del Sujeto supremo que es Dios, pues en la Filosofía Orgánica este “acontecimiento” último que unifica todos los otros tiene derecho como todo “acontecimiento” a las prerrogativas del “sujeto”, y comprende, dado su rango en la cima de lo real, la conciencia, con sus conocimientos intelectuales y sus decisiones libres, tales como los comprobamos en nuestra propia personalidad.

Pero el principio de Whitehead es una espada de dos filos. Si Dios, afirmado en esta forma, como fuente del orden, posee, *por una parte*, ya que se identifica con la “creatividad de la naturaleza”, de donde surge sin tregua el avance del universo hacia el valor, auténticos atributos de existencia real, de eternidad, de vida, de inteligencia, de sabiduría, de actividad libre y universal, en fin de *personalidad*, *por otra parte*, si se lo concibe como realmente distinto del universo, obra suya, o como Ser en sí y absoluto, los pierde todos, sin excepción, porque sólo existe el devenir eterno como realidad, y todo el resto no es más que abstracción vacía. “No hay ser —declara Whitehead— aunque sea el mismo Dios, que no necesita sino de sí mismo para existir” (22). En consecuencia, no puede haber en esta filosofía ningún conocimiento valedero de las perfecciones de Dios en sí mismo o de sus atributos absolutos.

²⁰ Cf. *Science and the Modern World*, pág. 228.

²¹ *Ibid.*, pág. 231. La filosofía cristiana no dirá nunca que Dios es un “irracional”; pero Whitehead se ubica en el punto de vista de las ciencias modernas, más allá de las cuales coloca a Dios; su pensamiento filosófico es exacto aquí, pese a sus expresiones malsonantes.

²² Cf. *Religion in the Making*, pág. 128. De este modo Whitehead rechaza la noción de *substancia* que es así definida por Descartes y que en ese sentido se aplica por excelencia a Dios. Pero ella pertenece al sentido común, como lo hemos mostrado: cf. *Precis de Philosophie*, n. 206-210; pág. 250-256.

Dios, por lo tanto, forma parte del mundo por su esencia misma, y todos sus atributos son relativos a su obra. Esto es verdad en particular para su inteligencia y para las Ideas ejemplares que en ella se encuentran. Según este punto de vista es necesario distinguir en Dios *dos naturalezas*, una que Whitehead llama "*primordial*" y otra "*consecuente*".

1) La *naturaleza primordial* es Dios en cuanto se identifica con el mundo de las Ideas eternas e inmutables como fuente de inteligibilidad del universo en sus elementos estables. Se puede, nos parece, comprender exactamente esta teoría identificándola con la del ejemplarismo agustiniano, pero notando que en lugar de tener una Realidad espiritual (la del Verbo divino *por quien todo es creado*) se tiene una noción abstracta que no es la de un *ser razón, incapaz de existir*, pero que tampoco es la de un *ser real y existente*. Sin embargo, en este orden intermedio de las Ideas eternas, que es el del *voûs* de Plotino (en quien San Agustín se inspira, cristianizándolo), Dios, como "Naturaleza primordial" es la Sabiduría creadora y ordenadora del universo hasta en sus más pequeños detalles, y el aspecto realista que hemos subrayado en el ejemplarismo agustiniano pone de relieve la semejanza de las dos teorías. Pero en este estadio, Dios, según Whitehead, no es aún real: no lo llega a ser sino en un segundo estadio.

2) La *naturaleza consecuente*, en efecto, es la Idea eterna en tanto elemento constitutivo de los acontecimientos en su aspecto de unidad y de estabilidad; y es la que da a nuestra idea de Dios un contenido verdaderamente real; el mismo que el del devenir universal, proclamado realidad única. Se comprende, desde este punto de vista, que Dios deba ser llamado *limitado* o *finito*, pues, por impregnar los acontecimientos mismos, que están insertos en un orden en el que los antecedentes existentes determinan y por ello *limitan* a los consecuentes, la Idea eterna debe necesariamente limitarse. En este sentido aún todo valor es un límite, cuando la casualidad conduce a la Idea a un fin en la "satisfacción" de una novedad bien real y, por consiguiente, bien determinada. Pero esto no implica que en el estadio de *Mundo inteligible*, Dios sea al mismo tiempo la *Sabiduría infinita*.

IV — Conclusión

¿Diremos que esta manera de ver el mundo inteligible en Dios es una teoría panteísta o personalista?, ¿materialista o espiritualista? Es todo esto al mismo tiempo, pero bajo aspectos diversos; y Whitehead creyó poder conciliarlos gracias a su principio fundamental inspirado en el método muy abstracto de las matemáticas; pero, de hecho, para el sentido común siempre inconciliables.

Ciertamente, considerando la "filosofía orgánica" en su conjunto, la teoría del mundo inteligible hace resaltar uno de sus grandes méritos: el de superar ampliamente el positivismo puro de A. Comte, que el comunismo ateo aún sostiene, y de no reducir la filosofía a una pura "metodología" de las ciencias positivas, que constituirían todo su contenido. Por lo contrario, nos elevamos al nivel de la *Metafísica*, cuyo valor y necesidad proclama Whitehead al definirla: "La ciencia que busca las ideas generases indispensables para el análisis de todo lo que se pro-

duce (happenings)" ²³. Ha concebido así una vasta síntesis comparable a la de los más grandes filósofos.

Pero en su originalidad reside también su debilidad, porque consiste en basar todo su sistema en el *postulado de identidad* entre todos los aspectos de lo real, corpóreos y espirituales, cambiantes y estables, temporales y eternos, creados y divinos... Las distinciones y las diferencias de perfección que se imponen a la experiencia no son negadas en el plano del sentido común y de las primeras leyes aproximativas de la ciencia, como tampoco en el plano pragmático de la educación y de la ciencia política. El sólido sentido común del empirismo anglosajón conserva aquí todos sus derechos y tamiza de verosimilitud las paradojas más audaces del sistema. Pero todas estas riquezas, múltiples y cambiantes, se enraizan en un mismo fondo secreto, el solo existente: la única realidad del flujo incesante del universo, cuya imagen más sugestiva es, tal vez, el Logos de Heráclito, síntesis de contrarios.

Esta intuición primordial, que aparece continuamente y se expresa muy a menudo por la negativa a priori de la "bifurcación", no puede, evidentemente, ser demostrada, porque es el principio primero por el cual se demuestra el resto. Parece ser en Whitehead una interpretación espontánea de los últimos descubrimientos de la ciencia moderna, cuyo objeto es el puro fenómeno, "ocasión de experiencia". Su principio es la transposición al orden metafísico (el de lo real existente o del ser como tal), de las grandes teorías o hipótesis, legítimas en la ciencias positivas, destinadas a unificar y dirigir las experiencias. Pero no solamente esta transposición carece de justificación crítica ²⁴, sino que es insostenible y ciertamente errónea, porque conduce a contradicciones flagrantes y a rechazar las comprobaciones evidentes del sentido común. Por supuesto, comprendemos que Whitehead se propone la refundición radical del lenguaje para expresar con palabras antiguas, provistas de nuevas definiciones, lo que resulta de su principio. Pero no llega sino a equívocos continuos y a una obscuridad proverbial, muy a menudo ininteligible, pues el lenguaje ordinario espontáneamente refleja ante todo las primeras evidencias del sentido común, como la distinción real entre el espíritu viviente y la materia inerte, entre un hombre y un árbol, entre Dios infinito y los seres limitados que somos nosotros y los demás que nos rodean.

Así se afirma la superioridad de la filosofía cristiana, aún desde el solo punto de vista racional, como lo demuestra aquí la explicación del mundo inteligible dada por San Agustín. En lugar de contradecir el sentido común, lo confirma sin cesar, tomando su lenguaje; pero también precisa ese lenguaje, lo purifica, lo profun-

²³ Cf. *Religion in the Making*, pág. 103, nota 1.

²⁴ Whitehead ha quedado muy impresionado por las últimas teorías científicas, como la de la relatividad de Einstein y la de la "transformación de la materia en energía", que interpretan las *leyes matemáticas* descubiertas en física nuclear. Pero toma como *verdades* estas teorías que no tienen, en las ciencias modernas, sino una función de *hipótesis*, y las transporta a la filosofía sin someterlas a un examen metódico, como lo exige la criteriología. Este examen justifica por el contrario las nociones del sentido común, y muestra su armonía con todas las *verdades demostradas* por las ciencias modernas, como lo hemos probado. Cf. *Precis de Philosophie*, todo el capítulo sobre *Crítica, Problema de la Verdad*, n. 817 y sgs., págs. 1124-1198, especialmente la conclusión, n. 925, pág. 1200.

diza de acuerdo con las exigencias de las perfecciones divinas que trata de explicar. En teodicea San Agustín lo hace con la técnica de Platón, como Santo Tomás lo hará con la técnica más perfeccionada de Aristóteles y, gracias a las luces de la fe, sus conclusiones se unen en la verdad. Pero para la teoría del mundo inteligible es el platonismo cristiano de San Agustín el que mejor hace comprender la posición de Whitehead; y es ella la que conserva todo su valor, eliminando sus graves desviaciones.

FRANÇOIS JOSEPH THONNARD

Etudes Agustinennes

París

(Traducido por el Pbro. Dr. GUSTAVO
E. PONFERRADA del Seminario Mayor de
La Plata).

ABSTRACTIO Y SEPARATIO COMO ACCESO A LA METAFISICA

Toda la Escolástica que se nutre en Aristóteles tiene como herencia común la afirmación de que es función esencial de la metafísica aclarar el sentido del ser, que el interés fundamental de la misma debe centrarse en el ser: "Objectum formale methaphysicae est ens in quantum ens". Esto implica dos cosas: que el ser como tal contiene formalidades inteligibles típicas, diversas de aquellas que consideran las otras ciencias, que el ser como ser constituye un reino peculiar, con sus principios, sus leyes y tensiones propias¹. En segundo lugar supone que el ser es capaz de ser alcanzado por la inteligencia en una reflexión consciente, de llegar al mismo de una manera en alguna medida excluyente de lo que no es esa formalidad; solo en el caso de que podamos considerar al ser en lo que él es, analizarlo aparte, distenderlo ante nuestros ojos, la *Ontología* tendrá razón para ser tenida en cuenta como ciencia verdaderamente distinta de las demás.

Suponiendo que el ser como ser es un reino de inteligibilidades irreducibles a otras, ¿cómo arriba la inteligencia a ellas? Para Sto. Tomás el primer concepto es el concepto de ser. La inteligencia actúa como tal, cuando descubre que aquel complejo que está captando la sensibilidad, es ser; aparición semi-oscuro, en la que tras un conjunto sensible, se esboza la idea de que allí hay "algo que es". Por lo demás, la gnoseología constata sin dificultad que toda otra noción mental se elabora sobre el trasfondo de la idea del ser. Si descomponemos cualquier captación de nuestra inteligencia, vemos cómo su contenido entero se apoya sobre el concepto de ser, y que si este no estuviese en él, todas las demás notas se anonadarían.

Y bien; este ser, implícitamente presente en todo conocimiento de la inteligencia, ¿puede ser objeto de una consideración explícita? ¿de una reflexión que lo desprenda de todo lo que no es él propiamente y lo aprisione en su pureza original? Pensamos que sí y que este es el cometido primero de la metafísica. Mas, ¿cómo llegar a esta explicitación y alumbramiento del ser como ser?

¹ Aclaremos que esta afirmación no excluye la inmanencia y presencia del ser en todos los modos y regiones particulares de la realidad y su plena identificación con los mismos.

La escolástica renacentista, queriendo ser continuadora de la Escuela medieval, llamó al proceso de explicitación del ser *Abstractio*. La palabra empleada es de por sí expresiva e indica el rasgo esencial de este camino; pero, sería una simplicidad creer que está dicho todo, cuando se ha mencionado la abstracción. La obtención del ser como ser es algo muy complejo y heterogéneo; la descripción debería ir desde un primer contacto con la experiencia —¿una experiencia privilegiada o cualquier experiencia?— hasta la pura contemplación con el “ápice de la mente” de la formidable formalidad del ser. Se ve con esto que la abstracción no puede significar adecuadamente todo el camino de la metafísica, aunque expresa un momento esencial y típico de la misma.

Si bien la intención de estas reflexiones es considerar la relación que hay entre la abstracción y la separación, o juicio negativo, en la formación del objeto de la metafísica, nos parece conveniente partir de la doctrina común de la abstracción y de su función en la distinción de las ciencias especulativas.

“*Abstracción*” es un término de gran amplitud. La significación fundamental, implícita en toda la gama de sentidos particulares, es la derivada inmediatamente de su misma raíz etimológica. “*Abstractio*” es la acción de “*abstrahere*”, de tomar aparte. Abstracción, referido a la inteligencia, es siempre un acto de la misma por el que, de dos o más cosas en algún modo unidas, se toma algo y se deja algo. Y como el acto de la inteligencia es entender, abstracción es el acto por el cual la mente entiende alguna cosa, dejando desatendida, sin considerar otra que le va unida. De esta significación general encontramos dos primeras particularizaciones importantes:

Abstracción: movimiento de lo sensado, como sensado (lo que se deja) a lo inteligible (lo que se toma). Frente al innatismo, racionalismo, iluminismo, ontologismo... la Escolástica explica la formación de nuestros conceptos por lo que podemos llamar en general la “teoría de la abstracción”. Esta palabra quiere dar a entender aquí toda la complicada elaboración, mediante la cual, de lo dado al sentido y que se remansa en el “*phantasma*”, se llega a la especie inteligible, que es “*abstraída*” de la imagen por el “*intellectus agens*”. Este género de abstracción es supuesto en todo conocimiento intelectual originado en lo sensible.

Abstracción: movimiento que dice referencia a la propia acción de la inteligencia considerada en su orden específico, por el cual entiende algo y desatiende algo de lo que a ella llega. Así como en la anterior abstracción se va de lo sensible a lo inteligible, en ésta se realiza una suerte de *selección* entre aquello que ya ha llegado a la inteligencia; por eso, puede decirse que es un movimiento de lo inteligible, ampliamente considerado, hacia lo inteligible; un tomar ciertos elementos omitiendo otros. Esta abstracción se divide inmediatamente en dos clases mucho más definidamente caracterizables: abstracción total y abstracción formal. Como ha sido repetidas veces señalado, Cayetano, inspirándose en la doctrina y en las expresiones de Sto. Tomás, fijó el alcance de estas dos abstracciones y les dio el nombre.

La abstracción total es, según la definición precisa de Sto. Tomás: “*Abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in qua consideratur absolu-*

te natura aliqua secundum suam naturam essentialem..."² Es la formación de un todo lógico esencial que se realiza, o en cuanto se realiza, por la omisión de sus partes o inferiores. Corresponde o se contrapone, dice el mismo Sto. Tomás, a la unión del todo con sus partes, esto es, de una naturaleza con los sujetos que la participan. A esta unión corresponde la separación o *abstracción* que desprende al todo o naturaleza de sus diferencias o inferiores. Es así un movimiento ligado directamente a la *extensión* de los conceptos, a su relación con los inferiores de los que se abstrae y de quienes se predica. Los supuestos ontológicos de esta teoría son la base del realismo moderado de la gnoseología tomista. La participación formal e intrínseca de una misma naturaleza por varios sujetos distintos, numérica o específicamente, ofrece un fundamento objetivo de identidad por similitud para la elaboración de un todo conceptual que, por una parte encierre a esa "natura communis" y prescinda de sus diferencias, y por otra la deje abierta a las mismas. La abstracción total es por lo mismo, no sólo fundamental en la gnoseología tomista³ sino también en la epistemología o teoría del conocimiento científico. Este procede por la conceptualización y ramificación de "naciones precisas", de "todos lógicos", que, si para el nominalismo moderno no son más que grupos o clases, etiquetas de una colección de individuos, para un sano pensamiento realista, son esencias o naturalezas. La formación de estos cuadros esenciales es obra de la abstracción total, del "universalis a particulari".

Pero, nuestra atención debe dirigirse principalmente a la abstracción formal, ya que ella sería la propia del método metafísico. Por de pronto, no debe contraponerse una a otra, como si una excluyese la otra. Dentro de la complejidad de una misma intelección, puede distinguirse la función total abstractiva y la abstracción formal. Si aquella se llama total por ser captación de un "todo" inteligible, esta será llamada formal en cuanto va a una "forma" o actualidad inteligible. Más, es verdad que decir esto, es decir muy poco, porque todo lo inteligible puede ser tenido como forma. El sentido determinado por Cayetano es de captación *de una parte* o elemento formal o actual de una realidad cognoscible. Lo dejado u omitido es tenido como elemento material o potencial respecto de la actualidad asumida en consideración. Es así, una "abstractio partis a toto". El esfuerzo mental se orienta a la *comprehensión*, a las notas determinantes del objetivo⁴.

Este tipo de abstracción es el asignado por la filosofía tradicional para acercarse a los objetos propios de las distintas ciencias: a las diversas clases de realidades inteligibles que fundamentan la multiplicidad de saberes científicos se debe llegar por uno u otro tipo de abstracción formal, por un acto de la inteligencia que aprehenda una mayor o menor actualidad. De aquí que se hable de los tres grados de abstracción formal. Sin embargo, Sto. Tomás no aplica el calificativo de "abstractio formalis" indistintamente a estas diversas operaciones del entendimiento; más, es indudable que su pensamiento coincide con lo que las diversas abstracciones formales quieren significar, y la terminología cayetanista pretende

² In Boet. de Trin. q. 5 a 3.

³ G. VAN RIET, *Problemes d'Epistemologie*, Louvain, 1960, p. 1 sgs.

⁴ Cf. CAJETANUS, In de Ente et Essentia, edit. Laurent, p. 6.

ser una sistematización y simplificación expresiva de la doctrina de Sto. Tomás. Como toda simplificación está abierta a ambigüedades.

Podría decirse que el origen de esta teoría no está muy lejos de los mismos comienzos del filosofar griego. Muy pronto se advirtió que los diversos modos de saber están en relación con los diversos modos de ser de los objetos que se conocen: un objeto engañoso engendra un conocimiento engañoso, un ser auténtico produce un saber auténtico. En Parménides está ya bien claro este planteamiento. Platón nos presenta toda una escala de los modos de saber en concordancia con la escala del ser⁵. Aristóteles desarrolló estos gérmenes de la tradición, cuando reflexiona sobre la naturaleza de las diversas ciencias, las distingue y las jerarquiza. En el libro E de la Metafísica, cap. 1^o expone el Estagirita con toda claridad su pensamiento sobre esta cuestión. Lo que aquí nos dice, presupone el principio general de su epistemología; éste se menciona bien explícitamente en *Eth. Nich. I, 7^o*: es necesario tener presente antes que nada la materia o el objeto de la ciencia para establecer su método y la estructuración propia de la misma; la naturaleza peculiar de cada ciencia y por ende su diferenciación de las demás, depende principalmente de aquello sobre lo que verse. Esta naturaleza o peculiaridad de los objetos científicos debe determinarse no de cualquier manera sino precisamente de acuerdo a su inteligibilidad, de aquello que los relaciona con la inteligencia. Ahora bien, la inteligibilidad está en relación directa con la "actualidad" o formalidad de las cosas, y esta está en razón inversa con la potencialidad o materialidad. Por esto Aristóteles, comenzando desde lo más ínfimo, agrupa y jerarquiza todos los objetos inteligibles de acuerdo a su vinculación con la materia, y con la nota más distintiva de la misma que es el movimiento. Sto. Tomás resume y repite Aristóteles cuando dice: "*Secundum ordinem remotionis a materia et a motu, scientiae speculativae distinguuntur*"⁶. Así, cabe distinguir inmediatamente, según la tradición platónica: modos de ser constituidos de materia, y modos de ser que la trascienden. Dentro de la amplia región de seres materiales se distinguen dos géneros fundamentales: lo corpóreo como dotado y enriquecido por las múltiples determinaciones sensibles, que tienen como característica común el movimiento —colores, sonidos, propiedades físico-químicas—; y, lo corpóreo como sujeto de la sola cantidad. Considerando estos tres órdenes desde el punto de vista de su inteligibilidad, como maneras de ser en acto y por ende captables por la inteligencia, las podemos llamar "formalidades o actualidades" distintas. Aristóteles ve en estos tres modos de ser, tres primeras inteligibilidades, que originan tres primeros tipos de saber especulativo: El orden de la realidad sensible: la física. El orden de la realidad cuantitativa: la matemática. El orden de la realidad inmaterial: la metafísica o filosofía primera.

⁵ Cf. *Rep.* v. 476 c. sgs.

⁶ *Met.* E 1, 1025 b 15 - 1026 a 31.

⁷ *Eth. Nich.* 1,7 1098 a 26: "Debemos recordar lo que dijimos antes y no pretender un mismo modo de conocer para todas las cosas, sino en cada caso determinar con exactitud de acuerdo a la materia tratada".

⁸ *In Boet. de Trin.* q. 5 a 1.

Si estas tres regiones son actualidades o formalidades en el orden del ser u ontológico, bien puede llamarse al acto por el cual la mente se dirige precisamente a ellos para aprehenderlos en su propia formalidad, "abstractio formalis". Esta es la simple inferencia de Cayetano, que extiende el nombre de "abstractio formae" a la consecución de todo objeto formal específico de una ciencia, expresión que Sto. Tomás empleaba más cautamente solo para el acto que nos proporciona el objeto de la matemática.

En pos del gran comentador tomista, los escolásticos no tuvieron ningún inconveniente en llamar "abstractio formalis" a los actos que nos colocan frente a los objetos específicos de las ciencias. La gnoseología neo-escolástica es abundante en estudios relativos a la naturaleza y distinción de las ciencias. Citemos solamente a J. Maritain, que ha revisado y remozado la doctrina y expresión de los maestros renacentistas, escribiendo hermosas y valiosas páginas.*

Según esta manera de considerar el problema, el ser como ser objeto de la metafísica, es obtenido por un acto de abstracción formal, por un acto que intenta despojar a la experiencia de todo aquello que no es la inteligibilidad propia de la razón de ser. Esta abstracción formal es la del más alto grado, teniendo presente a dónde se dirige o "lo que aprehende", es decir la actualidad máxima del ser, mientras que las abstracciones propias de las demás ciencias "toman" una determinada formalidad o actualidad.

*

Desde hace algunos años se ha tenido, por parte de algunos, esta manera de llegar al objeto de la Metafísica por inadecuada y, sobre todo, por una desviación del verdadero pensamiento tomista. Los orígenes de esta apreciación están en los estudios históricos sobre Sto. Tomás. Uccelli editaba en 1880 "*Scti. Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositione*" (Romae, 1880). Añadía a lo que se conocía del tratado de Trinitate dos importantísimas cuestiones comentadas por Sto. Tomás. El editor reproducía el manuscrito original, pero era engañado muchas veces por lo que llamaba con verdad "ilittera inintelligibilis" del Aquinatense. La edición fue retomada por el P. Wysser O. P., quien en "*Divus Thomas*", de Friburgo, 1947, p. 473 y sgs., presenta un trabajo crítico completo, con una importante introducción.

En la q. 5 de este pequeño tratado el Angélico expone ex professo el problema de la distinción de las ciencias: "De Divisione speculativae scientiae"; y lo estudia en tres capítulos:

- a. 1. Utrum sit conveniens divisio, qua dividitur speculativa scientia in has tres partes: naturalem, mathematicam et divinam.
- a. 2. Utrum naturalis philosophia sit de his quae sunt in motu et materia.
- a. 3. Utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia de his quae sunt in materia.

* Sin embargo, no todas las conclusiones de Maritain nos parecen legítimas. La distinción, por ejemplo, específica demasiado acentuada entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias de la naturaleza, puede insinuar una especificación más bien en razón de los métodos que por los objetos.

—a. 4. Utrum divina scientia sit de his quae sunt sine materia et motu.

En el art. 1 funda la distinción de las ciencias especulativas en la “separación de sus objetos de la materia y del movimiento”, es decir, en la inmaterialidad o formalidad de su fundamento objetivo: “Sic ergo speculabili, quod est objectum scientiae speculativae, per se competit separatio a materia et motu, vel applicatio ad ea. Et ideo, secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur”¹⁰. En el art. 2 determina en qué sentido puede decirse que la filosofía de la naturaleza verse sobre los objetos compuestos de materia y sujetos al movimiento, distinguiendo entre materia “communis” y “materia signata”, o materia en general y materia singularizada: “Et ita per huiusmodi rationes immobiles et sine materia particulari consideratas habetur cognitio in scientia naturali de rebus mobilibus et materialibus extra animam existentibus”¹¹. Como se ve por estas afirmaciones hasta aquí no hay nada diverso de lo que dirá luego la escolástica renacentista: la especificación de las ciencias en general se fundamenta en la inmaterialidad o separación de la materia de sus objetos, lo que corresponde perfectamente a lo que luego se llamará formalidad o “abstrahibilidad” de los mismos.

En el art. 3 parecería que Sto. Tomás toma el problema más de cerca, con mayor cuidado y precisión. Esto lo lleva a determinar más particularmente los *actos psicológicos propios* para lograr los objetos del saber especulativo. La enseñanza de este artículo se puede resumir en esta frase final: “Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur: una secundum operationem intellectus componentis et dividendis, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae; alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili, et haec competit mathematicae; tertia secundum eandem operationem universalis a particulari et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis”¹².

Es decir: hay tres *actos distintos* de la mente para llegar a los diversos objetos de las ciencias (“triplex distinctio”). Dos, corresponden al acto de la inteligencia llamado simple aprehensión o concepto. A estos Sto. Tomás los denomina “abstractio”. Abstracción, por la cual se procede en las ciencias físicas al formar su objeto y sus propios conceptos: “abstractio universalis a particulari”. Y, abstracción propia de los objetos inteligibles de las matemáticas, que deja la materia sensible, lo cualitativo, para retener la “materia inteligible” o lo cuantitativo (llamado “materia inteligible” porque necesita de la noción de cuerpo o materia). Es la abstracción de la formalidad cuantitativa, dentro del todo de la sustancia corporal: “abstractio formae (quantae) a materia sensibili”. El acto en cambio, con el que la mente se sitúa en el plano de la metafísica no es el de la simple contemplación abstractiva, sino que es el acto del *juicio*, que negando la materialidad del ser de experiencia, lo desprende efectivamente de toda corporeidad y limitación.

En este artículo encontraron muchos pensadores tomistas de nuestros días, elementos preciosos para renovar algo siempre tan importante como la teoría de

¹⁰ *Ib.*, pág. 460, 19-22.

¹¹ *Ib.*, 468, 30-34.

¹² *Ib.*, 474, 42-44.

los métodos propios de las ciencias, y en especial, para reelaborar el método particular de la metafísica. En torno a este texto se ha escrito ya mucho y se seguirá escribiendo. Parece hoy indispensable a todo el que piensa sobre la naturaleza de la metafísica tomar partido entre la "abstractio" y la "separatio".

Para orientarnos dentro de las distintas posiciones que han tomado los discípulos de Sto. Tomás, podemos tener presente la esquematización que hacía, no hace mucho, el P. Hellín S. J.:

"La primera reacción (de los neo - tomistas) acepta sin restricciones esta doctrina del comentario al *De Trinitate*; uno de los principales es el P. Geiger. Según él, el ente metafísico no se puede obtener sino por los juicios negativos ya conocidos, y estos juicios negativos se obtienen por el discurso con el que se prueba la espiritualidad del alma y la infinitud de Dios. Y con el P. Geiger sienten otros muchos, como son: J. D. Robert O. P.; L. M. Regis O. P.; Th. Philippe O. P.; Isaac O. P.; C. Fabro; Thiel O. S. B. A todos ellos había precedido el P. Ramírez O. P., y lo sigue con novedad y decisión Krapec. El argumento en que se fundan es siempre el mismo: el ente metafísico no se puede verificar sólo en lo corporal, sino también en lo espiritual. . .

"La segunda manera de reaccionar ha sido decir que este fragmento lo escribió Sto. Tomás cuando era muy joven, y no ha de bastar para negar su doctrina constante, según la cual el ente metafísico se obtiene por simple abstracción del tercer grado. El P. Guil Blanes se expresa así: "En resumen, el consabido texto del art. 3 q. 5 del Com. al de Trin. no presta luz alguna, sino más bien. . . oscurece extraordinariamente. . .".

"La tercera reacción ha sido que el fragmento referido no dice nada contra la doctrina tradicional. . . El P. Le Roy dice: 'En último término, los principios indudables de la metafísica y noética tomista piden que se mantenga la interpretación tradicional. . .'. El P. Fernández de Viana consiente con el P. Le Roy. . ." ¹³ Concluye el P. Hellín: "Es posible que esta manera de reaccionar sea la justa. Parece que en este comentario dice Sto. Tomás, no que el objeto adecuado de la metafísica, que es el ente transcendental y análogo, se obtenga por juicios negativos o por la *separatio*, sino que uno de los objetos más insignes de la metafísica, cual es el ser infinito y lo puramente espiritual, se obtiene por los juicios negativos y la *separatio*, lo cual es absolutamente verdadero y nadie lo discutirá" (ib.).

Hay que decir, en honor de la verdad, que esta esquematización —riesgo de toda simplificación—, falsea un poco el verdadero sentir de algunos autores, que han preconizado la *separatio* como método propio de la metafísica, pero que no excluyen la *abstractio*. Así C. Fabro ¹⁴, después de afirmar que Sto. Tomás funda la metafísica sobre el dinamismo del juicio, a diferencia de las demás ciencias basadas en la simple aprehensión, después de aclarar que esto sucede así porque las ciencias buscan las esencias de las cosas, mientras que la metafísica va al "ser" o *esse* de las mismas (p. 132 - 34), dedica inmediatamente largas y profundas pá-

¹³ HELLÍN, "Obtención del Concepto del ente, objeto de la Metafísica", *Pensamiento*, 1961, p. 142 y sgs.

¹⁴ C. FABRO, *La Nozione Metafisica de Partecipazione*, Torino, 2ª edizione, p. 129-144.

ginas —que comiezan con el expresivo título de “*La riflessione Metafisica Intensiva*”— al análisis de la formación de la noción del ser propia de la suprema sabiduría. Esta *reflexión intensiva* no es otra cosa que una verdadera abstracción que va del “ens confusum” de la experiencia a la razón formalísima y plenísima de ser en cuanto ser.

Más explícito y más claro todavía es el P. Geiger, el primero tal vez que estudió profundamente el problema de la *separatio*¹⁵. Después de denunciar como ilusoria la intención de alcanzar el ser metafísico por un proceso idéntico a la abstractio totalis o formalis de las ciencias, nos dice: “Se puede recurrir a una especie particular de abstracción, imperfecta o confusa que une más bien que separa y que anuda todas las diferencias en una noción proporcionalmente semejante. Se obtiene así la abstracción llamada analógica. Esta tiene en cuenta la irmanencia necesaria del ser en cada aspecto de lo que es. Orientándose totalmente en el sentido de la lógica conceptual, pone en relieve, sin embargo, la originalidad del caso y la imposibilidad de asimilarlo pura y simplemente al de las nociones y conceptos unívocos. No obstante, este acto queda imperfecto. Simple aprehensión como es, no debe implicar afirmación ni negación. Si se le quiere dar su verdadera significación y explotar su alcance más profundo, si se quiere separar realmente la noción común de sus modos, es necesario mantenerlos simultáneamente delante del espíritu, y ver su inclusión al mismo tiempo que su relativa diversidad: lo que no puede hacerse sin el juicio. Es mucho más simple, entonces, *sin excluir el acto precedente y su derecho a ser tenido en cuenta*, recurrir al acto en el que Sto. Tomás ve la operación característica de la metafísica. La llama *Separatio*, juicio negativo¹⁶. Las afirmaciones del P. Geiger no dejan margen a ninguna duda sobre su pensamiento: El método propio de la metafísica no es *homogéneo* respecto al de las otras disciplinas, no es una simple variación de más a menos, la extensión de la atención a un objeto más alto. Con todo, el método metafísico incluye necesariamente una abstracción, mas, un tipo muy especial de abstracción según la particularidad de su objeto. Y esta abstracción análoga debe ser completada por el acto de la *separatio* o juicio negativo, para que el ser de la metafísica aparezca en su verdadera transcendentalidad. Veamos cómo este ilustre discípulo de Sto. Tomás establece la necesidad de este juicio negativo: “En la abstracción se considera un aspecto de la realidad sin tener en cuenta de los otros, y esto se puede hacer legítimamente en tanto que se está en presencia de aspectos totalmente o relativamente independientes. Uno no se pronuncia en modo alguno sobre la separación real de los contenidos que se estudian separadamente. En la *separatio*, como en todo juicio, es necesario pronunciarse sobre la estructura misma del ser. Se niega que el principio mismo del ser sea ontológicamente solidario en su razón formal de tal modo de ser en donde la experiencia nos lo presenta realizado de hecho. Se lo desprende así en la pureza de su razón formal, manteniéndolo a la vez totalmente en relación con el determinado modo en donde ha sido

¹⁵ GEIGER, *La Participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1953, pag. 317 sgs.

¹⁶ *Ib.*, p. 317.

descubierto. La *separatio* funda el objeto de la metafísica (ib). Esto es: el juicio negativo que niega que el ser se agote en sus modos finitos, confiere al mismo su efectiva transcendentalidad. El pensamiento del P. Geiger sobre la delicada relación entre la *abstractio* y la *separatio* debe tomarse, sobre todo, en su última frase citada: “la *separatio* funda el objeto de la metafísica”. Habría que distinguir sutilmente, según esto, entre *fundamentación* específica de la metafísica y la *elaboración* de su objeto. En el orden genético es anterior y necesaria la *abstractio análoga* para la elaboración del concepto de ser como ser, pero el acto diferencial definitivo, que funda la metafísica, haciendo realmente transcendental esa noción, es la separación. Así ya lo proponía en su importante artículo: *Abstraction et Séparation d'après St. Thomas*, en 1947¹⁷.

Es verdad que no todos han entendido las cosas de esta manera que integra la abstracción con los juicios negativos. La posición, por ejemplo, de R. W. Schmidt, se puede tener como típica y representativa de aquellos que parecen eliminar del todo la abstracción de la metafísica¹⁸. Para este autor resulta inconcebible que los discípulos de Sto. Tomás hayan dejado de lado y continúen en gran parte haciendo caso omiso, de la doctrina de la *separatio* (ib. 375). Si bien admite que los métodos de muchos neo-escolásticos “no son del todo inconciliables con la *separatio*” (ib.), sin embargo, en su exposición, estos métodos no son siquiera mencionados, y todo el esfuerzo se consagra a demostrar la exclusiva necesidad de los juicios negativos en la metafísica.

Fiel a la doctrina tomista, Schmidt nos dice que, del “ens concretum quidditate sensibili”, del complejo de la experiencia inteligibilizada, la metafísica se propone extraer la pureza y radicalidad del ser como ser. Para esto es necesario *transcender* toda la experiencia. En primer lugar hay que transcender “la materia y el movimiento” para llegar al ser inmaterial en cuanto tal. Y, para ello son indispensables los juicios negativos, que nos digan que el ser no es solo materia y movimiento; con esta “separación” obtenemos el *ser transcendente*, el ser que supera o trasciende la naturaleza sensible, nos damos cuenta que el ser puede ir más allá de lo corpóreo. Pero, además, el ser metafísico es *transcendental*, supera no solo lo sensible, sino también lo espiritual: abarca absolutamente todos los modos y maneras pensables y posibles. Para esto es necesario negar al ser toda limitación, toda circunscripción, la espacialidad y la temporalidad, la sustancialidad y la accidentalidad, pues el ser como ser no se reduce a ninguno de esos módulos. Concluye R. W. Schmidt: debemos admitir para constituir el verdadero ser metafísico una doble separación: una *ascendente*, por la cual hacemos al ser “transcendente”; y otra separación *descendente*, por lo que lo convertimos en verdadero “transcendental” o “supra-transcendental”, abarcador de todo lo que es (ib. 385-88).

*

¹⁷ GEIGER, “Abstraction et Séparation d'après St. Thomas”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1947, p. 21 sgs. Sobre todo la nota 1 de la pág. 25.

¹⁸ R. W. SCHMIDT, “L'emploi de la Séparation en métaphysique”, *Revue Philosophique de Louvain*, 1960, p. 373-393.

Si quisiéramos resumir en una frase nuestro pensamiento sobre esta importante cuestión, diríamos que, aunque el llamar “abstracción” al acto por el cual la mente alcanza el ser objeto de la metafísica, puede condicionar alguna dificultad o confusión, sin embargo, puede muy bien mantenerse, ya que lo que por esta palabra ha querido manifestarse es el movimiento de la inteligencia que omite toda limitación de la experiencia para asir la formalidad del ser transcendental. Y este movimiento corresponde perfectamente a la simple aprehensión —abstracción—, aunque también entra en la formación de ser transcendental la *separatio* o juicio negativo.

La teoría de los tres grados de abstracción todavía nos parece un sólido y coherente *fundamento* para explicar la distinción y jerarquización de las ciencias. Las diversas sustituciones intentadas, dentro y fuera de la escolástica, son mucho más discutibles. Si se atiende al objeto inteligible peculiar (“objectum speculabile” de Sto. Tomás) de los tres grandes géneros del saber, física, matemática, metafísica, parece innegable que se choca con tres inteligibilidades irreductibles, típicas. El mérito del hallazgo de Aristóteles, consiste en hacer depender esta inteligibilidad objetiva no de una mayor o menor semejanza exterior de los entes que se agrupan en esos órdenes, sino de la constitución intrínseca de los mismos por su relación con su *intrínseca potencialidad* o despotencialidad, de su “remotio a materia et a motu”. Lo cual dicho en términos positivos, quiere decir, que la especificidad de los “objecta scibilia” o su propia inteligibilidad consiste en una específica actualidad o inmaterialidad. Ahora bien, como estos objetos están inmersos en la experiencia sensible, en cuanto propios de una u otra ciencia, la segunda escolástica nos habla de una u otra peculiar “abstrahibilidad” de dichos objetos ¹⁹. De esta específica inteligibilidad, consistente en una específica actualidad o inmaterialidad dependerá lógicamente la naturaleza de las primeras nociones, definiciones y principios de cada ciencia, y consiguientemente toda la estructura de la misma ²⁰.

Para formar esos primeros conceptos científicos, para apoderarse de esos objetos inteligibles específicos, ¿se requiere necesariamente un acto de abstracción diferente en cada caso? La selección que supone cada ciencia dentro de la experiencia es esencialmente una abstracción. Y, como las ciencias representan “formalidades o actualidades” diversas, de aquí que se llame con derecho a este *dirigirse selectivo* de una u otra *formalidad*, abstracción formal.

Consiguientemente, a pesar de la múltiple dificultad que hay en ella, es legítimo hablar de una “abstracción formal metafísica”, necesaria para situarse frente al objeto de esa suprema sabiduría y para formar sus nociones. Como queda ya indicado por las citas de C. Fabro y Geiger, esta abstracción es muy especial, debido a las características de la formalidad que intenta apresar. No está solamente “en un grado más alto” que las formalidades de las otras ciencias; es completamente heterogénea respecto de las mismas. Los objetos de las otras ciencias son siempre “una u otra esencia”, más o menos actual, *tal* o *tal* grado de ser; la

¹⁹ Cf. JUAN DE STO. THOMAS, *Cursus Philosophicus*, 1, 822 a 22 sgs.

²⁰ Cf. CAJETANUS, *Comment. in 1 q. a 3 Summae Theol.*

formalidad del ser se sitúa en otro plano, trasciende necesariamente toda esencia para ir a la cima del existir, del ser como ser. Por eso, su "inmaterialidad" es total, no una relativa independencia o superación de la materia: no dice referencia a ningún modo limitado de ser, sino al ser o existir en sí mismo, que trasciende todo límite. Y en esto verdaderamente se funda la raíz de la dificultad de llegar a la metafísica, de realizar una abstracción conveniente para llegar a su objeto. Su objeto es el ser, la razón pura de ser, y esta se constituye por la misteriosa dualidad "esse-essentia". ¿Cómo formar una noción conveniente de esa formalidad? O, lo que es lo mismo, ¿cómo hacer una abstracción formal metafísica? Nuestros conceptos y nociones contienen siempre y se refieren siempre a esencias, representan un modo u otro de ser. El "esse" o existir, constitutivo formal de la razón de ser, al menos mentalmente trasciende siempre su modo, su esencia, como su acto último. ¿Dónde captamos nosotros entonces, ese misterioso existir, si siempre nos manejamos con esencias? Es necesario detener un poco la reflexión aquí: si bien es cierto que el término directo de la contemplación y aprehensión es siempre una esencia, hay también que decir que en toda esencia, como "in actu exercitu" se capta el existir. Este "ser" o existir en el mejor sentido está siempre presente en toda "ratio objecta"; como alguien dijo, es como "la luz que la alumbra de adelante". Si no fuera por la relación —implícita o explícitamente conocida— *hacia el esse*, toda esencia se hace ininteligible; esto es lo que quiere decir que toda esencia es una *habitud ad esse*. Además de esta captación del existir en la esencia, el entendimiento, por su vuelta o "conversio" a la imagen y al concreto experiencial del sentido de donde abstrae las razones inteligibles, puede tener contacto con el mismo existir en su realidad original. Sería desfigurar la inteligencia y toda la unidad de la conciencia, pensar que aquella solo conoce como en mensaje cifrado un producto de sucesivas decantaciones; no solo conoce el término abstracto, sino que es plenamente conciente de su religación vital con el concreto de donde aquel proviene. De aquí que, por la doble capacidad de la mente: de volver sobre los contenidos para desentrañar lo que implícitamente contienen, y de extenderse hasta las fuentes del proceso cognoscitivo mismo para enriquecerse más y más, puede formar una *ratio abstracta essendi*, que intente universalizar y conceptualizar ese doble conocimiento, el implícito en toda esencia conocida, y el cuasi-intuitivo de la experiencia del singular. Una tal noción de existencia estará cargada de su verdadero contenido. Por el contrario, si se desliga de esta su viva raíz, es una noción muerta, vacía o que no expresa lo que quisiera significar, aunque se le añadan otras notas o cualificaciones, como de "suma actualidad", "suprema formalidad" etc. Todo esto está muy bien; pero, debe ser referido a aquellas captaciones originales, e implantado en ellas para tener una significación auténtica. Por lo demás, es evidente que esta noción de existencia no puede ser de la existencia absolutamente pura, una noción de "esse" privado de esencia. Necesariamente nuestro entendimiento tiene que sustentar esa existencia en algo; por abstracta que pretenda ser esa noción de existir, no podemos menos de concebirla como existencia de "algo", de una determinación cualquiera, o de una noción de "determinación en general". Es decir, que la noción de "esse" como la noción de "essentia" es o coincide con el concepto de ser

como ser o de razón de ser, en donde entran conjugados a la vez el existir y la esencia, y en el cual concepto puede la mente subrayar uno u otro, pero no puede prescindir de ellos. Ahora bien, es claro que estamos aquí ante la elaboración de un concepto, y del concepto más abstracto y verdaderamente supratrascendental, y por lo mismo se implica aquí una verdadera abstracción y la más alta abstracción.

Pero, no es esta la única dificultad. Tanto en la *abstractio totalis* en general, como en la *abstractio formalis* matemática, de lo que se abstrae, se hace una perfecta prescindencia, los términos dejados no integran la razón que se considera: los individuos en cuanto tales no entran en la noción de especie, ni esta en la de género, ni las cualidades sensibles en las nociones cuantitativas. Esto no puede suceder así con la razón de ser: el ser es omnipresente en toda realidad, ningún elemento de la misma, por leve que sea, puede quedar fuera de él. Por eso, la abstracción del ser, a diferencia de toda abstracción, tiene una peculiar imperfección respecto de lo "omitido": nada puede ser en verdad totalmente omitido o negado de la razón de ser. Así la imperfecta abstracción del ser se realiza considerando directa y explícitamente "la dualidad esse-essentia", pero sin dejar del todo desatendidas sus realizaciones particulares, ya que el ser o la razón de ser se identifica con cada cosa y cada cosa es diversa. Esta presencia de lo diverso en una misma razón de ser —muchas veces mal entendida y mal criticada— no es necesariamente la presencia en la conciencia de una multitud de realidades distintas o de todas las realidades —lo cual evidentemente es absurdo—, sino la conciencia de que la razón de ser es *proporcional*, relativa a la modalidad de cada uno de los inferiores. Esto, nada más, es lo que significa la antigua frase de Cayetano de que "el ser no prescinde perfectamente de sus inferiores": en la noción de ser va incluida la intrínseca proporcionalidad del ser. Por eso, en cierto sentido, podría decirse que el ser se logra no tanto por una abstracción, sino por una *confusión*, en cuanto el entendimiento se propone fundir en una sola formalidad la multiplicidad de lo real, destacando su convergencia al "esse". Es claro que ya en este "destacar" aparece la función de la abstracción, pues, "destacar" es un modo de abstraer. En este dinamismo de lo "uno" del ser y lo "múltiple" de sus realizaciones particulares, se sitúa la verdadera noción del objeto de la metafísica. El esfuerzo por obtener y mantener esa noción en su debido equilibrio es una verdadera abstracción, que si en parte puede llamarse, por lo que decimos, *confusiva*, es también, según los términos del P. C. Fabro, *intensiva*. Pugna, en efecto, por llegar al misterio propísimo del ser, que es la más alta y primera de las formalidades, al reino más profundo de las cosas. Si el movimiento de *confusión* de todo en el ser va ligado a su omnímoda *extensión*, el verdadero esfuerzo metafísico consiste en lograr la *comprehensión* propia del ser, su significación típica, del todo irreductible a sus modos particulares. Es así el movimiento de la metafísica un impulso hacia lo más alto o hacia lo más profundo, una *intensión* o suma tensión de la mente: la más alta abstracción.

Estas precisiones sobre la manera de obtener el ser como ser, nos dicen que si la *separatio* o los juicios negativos son necesarios en el acceso a la metafísica, no pueden nunca suplantarse o sustituir la función de la *abstractio*. Recordemos que aun aquellos tomistas que opinan que el ser o existir es primera y específica-

mente captable en el acto del juicio, advierten que esta simple captación debe ser elaborada por la simple aprehensión, por un acto abstractivo. Así, por ejem., Maritain: "El acto de existir es cosa propia del juicio. Ahora bien, la inteligencia se envuelve y contiene a sí misma en cada una de sus operaciones... Digo pues que la inteligencia se apodera así del tesoro que en propiedad pertenece al juicio, para envolverlo en la simple aprehensión; visualízalo en una *idea* primera y absolutamente original"²¹.

La cuestión, rectamente planteada, consiste en saber si para formación del concepto de ser como ser hace falta *también y como algo privativo* de este concepto el juicio o los juicios negativos. R. W. Schmidt ha expresado esta necesidad con máxima claridad (cf. supra): el ser de la metafísica es transcendente y transcendental, y para lograr un objeto de tales características, será necesario una serie de *separaciones* o juicios negativos: así, por ejemplo, en tanto que transcendental la razón de ser tiene que negar que esté reducido a cualquier modo particular de la experiencia, tiene que negar que sea solo sustancia o accidente, etc, etc. Hay aquí todo un enjambre de juicios negativos, que despojan al ser de todo límite y lo ponen en su transcendentalidad.

Pero, debemos comenzar por aclarar un equívoco. No se puede negar que uno que por primera vez intentase llegar al verdadero ser de la metafísica, en la "via inventionis", muchas veces ardua y muchas veces difícil, tiene que hacer necesariamente muchos juicios negativos que despejen el camino. Pero, esto es proporcionalmente idéntico para cualquier ciencia, respecto de sus nociones básicas. La cuestión no es esa evidentemente. Se trata aquí de saber si la noción de ser, por ser noción de ser exige, particularmente, al ser formulada o abstraída, la concomitancia de esos juicios, para lograr recién con ellos una transcendentalidad verdadera; se pregunta aquí si la formalidad del ser, para ser adecuadamente aprehendida, pide la secuela necesaria de esas separaciones, como garantía de su verdad, para salir del plano del ente de razón, como explica el P. Geiger.

Por nuestra parte pensamos que establecer esos juicios eliminatorios como absolutamente necesarios es destruir la teoría de la continencia "actu et implicate" de los "inferiores en el concepto de ser". Como indicábamos unas líneas más arriba, siguiendo la enseñanza de Cayetano, la noción de ser se construye explicitando o dirigiendo el foco de la atención hacia la dualidad indivisa del "esse et essentia" o la *entidad*, pero, sin excluir o desatender del todo la relatividad de la misma, o la multiplicidad a la que dice relación. En una noción del ser, bien alcanzada, debe haber una conciencia de la omnipresencia y de la proporcionalidad del mismo. Si analizamos esta conciencia, vemos que es una atención secundaria, pero, actual a la transcendentalidad del ser, a la propiedad del ser de trascender todo límite. Ahora bien, este acto de atención concomitante va involucrado en la simple aprehensión del ser. No hace falta ningún acto que ponga de relieve y en primer plano esta transcendentalidad del ser.

Algo similar debe decirse respecto al segundo carácter del objeto de la metafísica, su trascendencia. La mayor parte de los autores que exponen la necesidad de

²¹ J. MARITAIN, *Breve Tratado acerca de la Existencia y el Existente*, p. 34.

la separación, la exigen, principalmente, en virtud de la transcendencia del ser. Es obvio que para llegar a la noción de un ser absolutamente espiritual, y a su demostración, máxime si se trata de un ser absolutamente infinito, son necesarios los juicios negativos, y son necesarios los silogismos. Pero, otra vez: no es éste el problema... En primer término, no es el objeto de la metafísica, directa y primeramente el ser transcendente, sino el ser transcendental o supratranscendental, que abarca en sí en acto, aunque implícitamente, todos los modos particulares, e inmediatamente, las dos particularizaciones radicalmente diversas: el ser infinito o transcendente y el ser finito de nuestra experiencia, mirados siempre bajo la razón de ser. Y, como acabamos de ver, este concepto de ser, de máxima formalidad y máxima amplitud a la vez, no explicita ni lo transcendente ni lo no transcendente: basta la conciencia de ambos de su implicación en el ser. Por lo demás, creer que solo se llega al verdadero objeto de la metafísica con la negación de la particularización empírica del ser, y la afirmación positiva del ser puramente inmaterial o simplemente infinito, es desplazar el centro de la filosofía primera, con riesgo de desvirtuarla, asignándole como único objeto, aquello que es sólo una parte o región del mismo. Es cierto que, según toda la filosofía tradicional desde Platón en adelante, la razón de ser se realiza *plenamente* solo en el ser puramente inmaterial, en el ser infinito. Y esto da a toda la metafísica una tensión ascensional hacia aquel sujeto principal de la misma. Pero, esa ciencia suprema, como humana, como nuestra, está ligada directa y sustancialmente a la razón proporcional de ser, que encierra el más precario ente y el vértice de la divinidad. Esta razón análoga del ser contiene implícitamente el ser transcendente, y aunque implícita es una presencia del todo real y verdadera.

*

¿Qué es, entonces, lo que ha movido a Sto. Tomás a asignar en este texto a la metafísica, como camino propio, la *separatio*? Pensamos que ello se debe más que nada a una definición previa excesivamente rigurosa o restringida de la *abstractio*. Para el Angélico solo se da abstracción, cuando la inteligencia elabora conceptos de formalidades o elementos distintos que en la realidad se hallan unidos: cuando hay una *separación mental de cosas* que en sí están unificadas: "Haec autem distinctio proprie dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem. Non enim dicitur animal a lapide abstrahi, si animal absque intellectu lapidis intelligatur. Unde cum abstractio non possit esse proprie loquendo nisi conjunctorum secundum rem, secundum duos modos conjunctionis praedictos, scilicet quo pars et totum uniuntur vel forma et materia, duplex est abstractio"²². Y, esto es solamente posible en la simple aprehensión sin falsear ni forzar las cosas, pues como ésta no afirma ni niega, sino, simplemente, contempla, puede abstraer —o distinguir y separar— una cosa de otra. Mas, la razón de ser, universalísima y sin materia ni limitación en sí y en su concepto propio, se encuentra en los seres corpóreos *in re* con las limitaciones que los mismos tienen. De aquí se seguiría que, si la metafísica se constituyera nada más

²² *In Boet. de Trin.* 473, 14-20.

que por la simple abstracción, por la cual se forma la noción transcendental del ser, parece que la realización más importante de la misma, el primer ser, el ser inmaterial, quedaría desconocido; parecería que esta suprema sabiduría solo reconoce como verdadero el ser material, en donde encuentra realizada la razón de ser, ya que *abstractio* es separación mental de lo que en realidad se identifica.

Para obviar esta dificultad es necesario no solo advertir que el ser como ser se da, y de una manera eminente, en la sustancia inmaterial, sino también *usar un término que positivamente indique esta advertencia*. El término "abstracción" no podrá ser, restringido como está de antemano a la distinción meramente intencional de lo que en sí o en la realidad es uno. Como ahora cabalmente se trata de indicar que la entidad como tal no está unida necesariamente a la materia o la potencialidad, se emplea el vocablo "*separatio*", que señala la distinción de lo que en sí es distinto. Y este es un acto del juicio. Esta es la razón, en nuestro sentir, por la que Sto. Tomás quiere que el acto mental que aprehende el objeto de la metafísica, que merece llamarse por muchos conceptos, abstracción, se complete en el acto del juicio, que no une o separa los elementos "como quiere la inteligencia", sino como están estos elementos en las cosas. La transcendentalidad y la transcendencia del ser deben hacerse efectivas y explícitas por un acto que niegue que aquel se circunscriba a lo finito. Esta *separatio* garantizará, dará verdad a una razón de ser objetiva absolutamente inmaterial, que si fuera lograda en una sola simple abstracción —ateniéndonos a la *significación rigurosa de este contexto*—, sería solo de razón e hipotética. En pocas palabras: Según el sentir de Sto. Tomás, la metafísica exige la abstracción formalísima sui generis por la que se obtiene y forma la noción de ser; mas, es conveniente, para obviar la dificultad derivada de una significación rigurosa y restringida de la abstracción, definir el método propio de la metafísica por el acto completo que con plena conciencia eleva realmente al ser como ser sobre toda materia y limitación: la separación.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO, CMF.
Lovaina

NOTAS Y COMENTARIOS

NOCION DE MADUREZ

La madurez es el verdadero objetivo de la tarea pedagógica. La acción educativa debe tener una finalidad que la oriente y estructure. Educar —y enseñar es parte primordial del educar— no es un “puesto”, un medio de vida, una distracción. Es ser verdadera causa instrumental de este proceso de maduración, cuya última explicación está en la teoría del acto y la potencia y cuya plenitud es la santidad real. Santidad y madurez se implican, no son dos procesos independientes de una misma substancia como tantas veces se pretende. El hombre es una unidad, y un esplendor de vida divina en él, no puede romper esa unidad, dejando dislocado todo el ámbito natural. El “fervor”, el “sacrificio”, la “penitencia”, las “grandes virtudes” para ser auténticas deben crecer simultáneamente con una madurez espiritual humana. Y todo trabajo de desarrollo de la personalidad, tiene a la vez, para ser verdadero que culminar en la santidad, en una expansión plena en el seno de Dios.

I

Falsas Nociones de Madurez

Para algunos madurez es evidentemente “experiencia de la vida” y es perfectamente paralela a “la edad”. No obstante es de toda evidencia que un mismo acontecimiento es vivido con una hondura y una resonancia muy diferentes por distintos individuos. Hay niños que manifiestan ya una fina receptividad; toda experiencia penetra en ellos con una fuerza dinámica capaz de *actualizarlos*, de enriquecerlos. Hay personas grandes que a pesar de estar sumergidas en el sufrimiento o en serios acontecimientos, nunca son atravesadas por los mismos; para ellas “nunca pasa nada”, la historia es como un tapiz gris en el cual inscriben su sombra. En general, estas son las personas que más se obstinan en “la ley del escalafón” aún en el orden del espíritu, absolutamente convencidas de que la madurez es una cuestión que pertenece exclusivamente al tiempo. Hay quienes inclusive, son capaces de experiencias profundas —como es el caso de los resentidos— y no obstante no puede decirse que hayan alcanzado madurez.

Otras veces se confunde la madurez con un cierto desarrollo científico o con un grado elevado de capacitación en la tarea, oficio, estado de vida, etc.

Ha habido, sin duda, un desarrollo, pero parcial y que puede permanecer dislocado y estático respecto del núcleo personal y sus facultades.

El buen sentido en el hablar, en el opinar, puede ser propio de una real madurez, pero puede también constituir un desarrollo parcial de la personalidad.

¿Será entonces llegar a ser tal o cual persona ideal propuesta desde la infancia por los padres o por uno mismo? Se concibe la madurez como la marcha progresiva puramente exterior hacia la adquisición de una modalidad, comportamiento, actuación, tarea, etc. El niño llega a la madurez cuando su padre lo ve transformado en el militar, en el abogado, en el médico, en quien él pensó cuando lo vio en la cuna. Es la más generalizada y la más falsa noción de la madurez.

Esta falta de claridad respecto de la noción de madurez trae grandes consecuencias en el terreno pedagógico, ya que la acción educativa, como vimos, no tiene otro objetivo.

II

Notas descriptivas de la Madurez

1) — *Autoconciencia y dominio de sí.*

Una larga exposición de este punto nos llevaría a una breve conclusión:

- verdad interior
- plenitud de libertad

Una mirada seria y veraz sobre sí misma va tornando el alma transparente a sí misma y concede progresivamente el hábito de una veracidad interior que, por un lado, no admite la ficción, el juego interior, y, por otra parte, asume conciencia de sus absurdos y de sus contradicciones con una urgencia de ajustarlo todo a la verdad. Dice el Salmo 118 "Elegi viam veritatis". Cuando una persona se coloca en este "camino de la verdad" debe saber que él la conduce a una pobreza radical; la Palabra, la Verdad es "como espada de doble filo en la juntura del alma y espíritu", a su luz, de la que es participación esta "*verdad sobre sí mismo y de sí mismo*" caen ídolos, disfraces y estas mentiras infantiles que se enquistan en corazones que hace mucho tiempo no son ya de niños.

El hábito de la verdad, que es algo mucho más profundo aún que "decir la verdad" tiene una fuerza madurativa irremplazable y extraordinaria. Cuando se analiza la autobiografía de Santa Teresita es evidente que en su psicología infantil, por cierto nada fácil, hubo un gran elemento positivo que hizo posible una madurez de gracia excepcional: su hábito de la verdad. Toda su vida es un crecer en la verdad hasta una perfecta y absoluta entrega a la Verdad.

Este hábito de la verdad lleva al descubrimiento del sentido de *la* vida y del sentido de *mi* vida. Descubrimiento indispensable en el proceso de maduración. La vida es dinámica, es un movimiento hacia una plenitud personal, es necesario estar en la verdad de esa dirección y de ese término.

Pero este sentido no es ni puede ser dado por los padres, maestros o grupo social, sino que reside en la propia naturaleza humana e individual, no obstante en su hallazgo y en su desarrollo es indispensable la acción educativa.

El error lógico y la mentira vital van socavando el espíritu que luego es impotente de conocer y sublimar sus pulsiones y su vida infraconciente en general.

El snobismo, la falta de reposo, de penetración y de quietud contemplativa en una verdad, la ambición concupiscente de saber, el desorden en la lectura, en el estudio, la atracción más afectiva que espiritual por sumergirse en un ambiente o ámbito intelectual, el no descubrimiento del llamado de Dios a una pobreza de espíritu, a una sencillez plena y evangélica, todo ello convive en espíritu —sin embargo a veces bien dotados y muy amantes de Dios— que por lo tanto no pueden llegar a un desarrollo y equilibrio.

De cuántas neurosis, la solución —sígase el método que se siga— es el encuentro con la verdad y la entrega a la misma. Es, sí, evidente la falla de quienes pretenden que todo el problema está en la verdad sobre su vida afectiva e instintiva, pero que no conceden ninguna importancia a la estructura de la misma inteligencia y a su desarrollo en la verdad.

Todo está en restituir profundamente el principio de identidad lógico y ontológico: —adecuar la inteligencia al ser— adecuar la existencia a la esencia.

Sobre la *plenitud de libertad* habría que hablar extensamente, y ello será objeto de un trabajo próximo. Es éste el segundo elemento que señalaba como integrando la autoconciencia y dominio de sí.

Creo que el desarrollo de la libertad es un objeto primordial de la educación. En general, los hombres no aprenden ni saben ser libres y por ello aparecen como niños aún en situaciones destacadas por la sociedad.

Una educación de la libertad, en síntesis, implicaría lo siguiente:

a) —Proceder siempre ab intrinseco, solucionar la aparente oposición entre heteronomía y autonomía de la personalidad, interiorizando la ley que no es sino reflejo de esa ley eterna, de Dios que es su mismo ser y que es el amor. Dice el Profeta Jeremías: “He aquí la alianza que haré con la casa de Israel. . . *introduciré mi ley en el fondo de su ser y yo la escribiré sobre su corazón*”. (XXXI-33) “Siendo manifiesto que vosotros sois carta de Jesucristo, hecha por nuestro ministerio, y escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; *no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, que son vuestros corazones*. (II Corint. III-3).

b) —Ordenando el libre albedrío a la libertad metafísica cuya cima es la “libertad de hijos de Dios”: la total receptividad de la vida de Cristo y configurados con El ser introducidos en el seno de Dios que es Amor.

Un análisis nos haría ver cómo el amor introduce la ley en nosotros y esta ley de la nueva alianza, enteramente interior nos introduce en el amor intratribuitario, estableciéndose un verdadero círculo. Por eso, San Pablo nos llama a una plenitud de libertad y el crecimiento en esta libertad nos concede esa perfección y esa plenitud.

Cuando la verdad interior y la libertad son una realidad se sigue la experiencia interior del autodomínio, del poseerse; ninguna pasión, ninguna tendencia, nada oscurece o ahoga el espíritu. Dice el Salmo 118 “Anima mea in manibus meis semper”. Temores, complejos, todo es esclarecido y disuelto por la fuerza del espíritu, que sublima en sí cuerpo y alma.

2) — *El descubrimiento de que el sentido más profundo de la vida es el AMOR.*

La expansión del amor es un medio de maduración y un síntoma de madurez. Podría decirse que devenir adulto es adquirir la capacidad de *donarse*, pues la *oblatividad* es la “expresión madura” del amor.

El amor está en nuestro ser como una fuerza dinámica que busca su expansión y está como un llamado creciente de Dios. Porque el amor sensible y egocéntrico debe ir tornándose la amistad con Dios y la amistad en Dios.

Hay, a veces, pseudo-generosidades cuya meta no es el tú sino el yo. En cambio, el genuino amor nos torna como a San Juan Bautista, “era una antorcha que ardía y brillaba” (S. Juan V-35). Es ese amor grande, ardiente y luminoso el que lo conduce a esa perfecta amistad en la que alegría y anonadamiento se entrecruzan como un juego de plenitud” el amigo del esposo, que está para asistirle y escuchar, se llena de gozo con oír la voz del esposo. Mi gozo, pues, es completo. Conviene que El crezca y que yo mengüe”. (S. Juan III-29)

Todo amor encontrará su medida en las palabras del Apocalipsis I-5 “El nos ama, y nos lavó de nuestros pecados con su sangre...”.

Es, justamente, el sacrificio lo que distingue al amor maduro y espiritual del amor sensible, carnal, egoísta. El espíritu busca trascenderse y donarse, la materia busca atrapar, limitar, encerrar.

Por eso son síntomas de inmadurez, de amor no planificado, los celos y la envidia. Saber compartir, querer compartir un bien, no querer ser exclusivo, no querer ocupar el primer lugar ni en el corazón ni en la actividad de nadie, aspirar sólo a la donación, a la oblatividad, es adquirir esa edad y esa dimensión perfectas.

El corazón es como ese punto de convergencia en que el espíritu y la materia golpean con resonancias que constituyen “la experiencia” de sí mismo. Y cuando este corazón sabe “morir sin morir” como el Principito del admirable cuento de Saint-Exupéry, entonces esa “experiencia” interior nos descubre que el sentido de la vida es el Amor. Estamos hechos a imagen y semejanza de Dios y “Dios es Amor”.

3) — *Volverse “sociocéntrico”*

El niño construye su mundo alrededor de su yo, él es el centro hacia el que todo debe llegar. Aún los niños pobres, asilados, abandonados o que crecen en una gran soledad familiar o en climas familiares difíciles, construyen “su mundo” ficticio o de exigencias, en el cual hay un centro que es él.

Hay personas adultas que no han logrado salir de este estado, permanecen ancladas en su infancia. En su mundo los personajes han cambiado con el correr de los años, idem sus preocupaciones y sus exigencias, pero la estructura anímica permanece egocéntrica. Buscan siempre *su* bienestar, *su* placer, *su* ciencia, *su* honor, *su* encumbramiento, *su* riqueza material y espiritual, *su* virtud, *su* santidad. Con una mano fuertemente avara *CLAUSURAN* en su círculo interior y también exterior, afectos, amigos, bienes, conocimientos, prerrogativas, virtudes, etc. Son santos no para que los demás sean santos. “Yo me santifico para que ellos sean santificados en la verdad” (S. Juan XVII-19) sino para estar en un ambiente interior feliz, tranquilo, sabroso. No vislumbran que la caridad es esencialmente “comunidad”, y que la caridad “es forma de todas las virtudes”. Estas personas hacen todo un rodeo, todo un esfuerzo, a

veces, un largo y serio ejercicio con tal de no “sentir hambre y sed de justicia”, de no “ser pobres de espíritu”, de no “estar afligidos”, de no “ser perseguidos por la justicia”. El Señor, no obstante ha dicho en San Mateo, V-12 que en estas bienaventuranzas reside “el gozo y la alegría”, y todo el Sermón de la Montaña es un llamado a trazar en nuestra alma otro círculo en el cual el yo es desplazado por el Cristo total.

Lo grave es que los individuos egocéntricos, en su casi totalidad están convencidos o pretenden convencer de que ellos viven “*perdiendo* su vida por causa de Jesús y su Evangelio” (S. Marc. VIII-35) y que, si no se interesan por lo demás o los dañan, es “con recta intención”, noción que nada tiene que ver con la “intencio” de Sto. Tomás.

Habíamos visto cómo la plenitud en el amor es la meta de la madurez, pero este amor va plenificándose cuando se torna profunda y exteriormente “sociocéntrico”. De ello hay dos manifestaciones inmediatamente perceptibles para sí mismo y para los demás:

- a) — profundo y verdadero sentido del bien común.
- b) — profunda y verdadera posesión de las virtudes sociales.

El bien común no es la suma de los bienes individuales, particulares, de los individuos de un núcleo social; es sí, el mismo *eje unitivo* que estructura ese determinado grupo social. Ese bien común exige múltiples realizaciones para las que debe vivir cada individuo de la sociedad.

Yo no debo preocuparme de que yo no tenga frío, no tenga hambre, o que mi amigo no tenga frío, no tenga hambre, sino que debo preocuparme de que mi núcleo social, mi nación, el mundo, no tenga frío, no tenga hambre, tenga la virtud y la santidad. Y esto con una preocupación real, no imaginaria o romántica al estilo de J. J. Rousseau y de tantas almas buenas que prefieren no saber que su hermano, su vecino, su prójimo, sufre porque si lo saben “sufren demasiado”. Refranes populares, hasta, a veces, frases de las Sagradas Escrituras, citadas sin su espíritu y sin su contexto, tradiciones sociales, etc. han ido fomentando un individualismo ajeno al bien común.

El bien común no es la riqueza de una nación, no es ni siquiera su cultura o su aparente paz interna, es sí, un vigor espiritual hecho de una “*comunión* de la verdad en el amor y del amor en la verdad”. Es la *COMUN posesión* de la Verdad, del Amor, de la Belleza, y de los medios que conducen a esta posesión. Y esta *común* posesión es superior a *mi* posesión de esos mismos bienes. Esto es justamente lo que caracteriza a un individuo “sociocéntrico” frente a un “egocéntrico” aún cuando este último “sea un santo”.

No es fácil crear en un niño, en un adolescente y, con mayor razón en un adulto, un fuerte sentido del bien común. Existe demasiado, aún en el orden del espíritu, una mentalidad capitalista, acaparadora, ansiosa de una gloria personal. A veces se defiende y se ansía la gloria y la felicidad de su núcleo social: familia, nación, asociación, etc., pero, porque es *mi* familia, *mi* nación, *mi* institución, aún *mi* iglesia. La dimensión sociocéntrica es muy diferente, no se mira al amigo, o al núcleo social como una proyección del yo, sino en su “alteridad”. Por eso es que también son absolutamente necesarias las virtudes sociales: la justicia, el respeto, la gratitud, la veracidad, la afabilidad, y como una síntesis de ellas la nobleza de espíritu. Tal vez uno de los errores más tremendos sea el haber querido una caridad sin justicia: dar y darse de “limosna” colocando al “beneficiado” en un plano vertical-inferior. Un bene-

ficio que adquiere el derecho de no respetar es propio de individuos rotundamente fracasados. Maduro es aquel que “da” y “se da” al más miserable con la admiración, el respeto y la gratitud de una perfecta comunión.

4) — *La adaptación de su estructura a la circunstancia concreta.*

La circunstancia construida sobre las dos líneas del espacio y del tiempo, rodea a cada persona como una realidad que se compenetra con ella formando una especie de unidad. Esa circunstancia me posee y yo la poseo a ella. Pero tanto “mi persona” como “mi circunstancia” son realidades móviles, dinámicas, lo cual determina que la compenetración de ambas se renueva en cada instante. La madurez supone una acción sobre la circunstancia y a la vez una adaptación a la misma. Este equilibrio entre acción y adaptación en el mismo fluir del tiempo no es fácil. Tenemos dos clases de individuos inmaduros:

- los inadaptados sociales
- los pasivamente adaptados

Los primeros son aquellos que se entregan con un gran entusiasmo a una empresa, a “lo nuevo”, pero no se fusionan con esa tarea, ambiente o circunstancia. Están *en* la circunstancia, pero están siempre *exilados* de la misma. Esta ausencia toma las formas más diversas: aislamiento, resentimiento, agresividad, desprecio, etc.

Ellos se segregan sucesivamente de ambientes y de actividades paladeando una insatisfacción creciente que los va tornando ante sus propios ojos grandes, muy grandes, tan grandes que no hay lugar en el mundo que pueda contenerlos, entonces crean “su mundo”.

Los segundos son los pasivamente adaptados. Son felices en aceptar todo: su época, las formas políticas de la misma, las deficiencias más rotundas, los absurdos más inaceptables. Son *arrastrados* por el ambiente sin la menor reacción. Todo lo ponderan, todo lo aceptan y toman inclusive las cosas más sagradas no con el entusiasmo serio de un progresivo descubrimiento de la verdad, sino con ese espíritu snob que adhiere hoy a la liturgia o a las Sagradas Escrituras, mañana a este o aquel aspecto de la revelación o de la acción en cualquier campo que fuere, exactamente con el mismo gusto y con la misma superficialidad con que adhieren o se entregan a una moda de vestido o al gusto de una película o novela “de actualidad”.

Cuando están afiliados a algún movimiento o a alguna institución, son de ordinario ponderados por su docilidad, por su aparente paz con todo y con todos. Su no reacción puede pasar por dominio de sí y por caridad lo cual los va tornando más y más pasivos.

Frente a estas dos deficiencias están los individuos maduros dueños de una *verdadera adaptación*. No son arrastrados por su ambiente, tampoco pretenden arrastrarlo, se injertan en su núcleo y en su actividad con una gran lucidez respecto a su circunstancia, y a la vez con un gran amor. El amor es unitivo y es purificador cuando es verdadero. Entrar en su circunstancia con madurez significa no asimilar pasivamente lo malo, y ese sedimento de deformaciones que los años suelen ir acumulando sobre la verdad de las cosas y de las instituciones. Significa una *acción* positiva sobre el medio, lo cual es ausencia de evasión o de agresividad. Permanecer en su núcleo como algo vivo y actuante que sabe reaccionar, que sabe tomar iniciativas, que está siempre abierto al

intercambio eficaz, sin caer no obstante en el diálogo ficticio o en el snobismo superficial y destructivo. Qué difícil es encontrar personas *compenetradas* tanto en el conocimiento como en el amor con su circunstancia y a la vez firmemente verdaderas consigo mismas y con una Verdad eterna y con un Amor eterno. Yo diría que es una actitud que se inscribe en el tiempo pero que a la vez lo trasciende y lo sublima en eternidad. Sería interesante describir todo el proceso psicológico y pedagógico de esta verdadera adaptación, ello excede el espacio de este simple esquema, pero si la acción de psicólogos y educadores insistiera en este aspecto de la formación, se haría algo muy grande y muy positivo para formar una generación recia y en no ficticio ascenso hacia Dios.

5) — *La reducción a la unidad.*

Todo en el hombre debe ascender a la unidad. Todo conocimiento, toda acción, toda vivencia debe llevar esa interior *tendencia*: unificar al hombre en su interior, unificarlo con el prójimo, unificarlo con Dios. Una vida auténtica de Dios en el alma conduce a este proceso de unificación. Y esta es la *paz*, una forma del fruto del Espíritu Santo.

La oración, la adquisición de virtudes, la acción apostólica, no pasan del plano de la imaginación, si el hombre vive en la interior o exterior división.

Cristo en su humanidad ha unido la creación y el Creador y nos ha llamado a entrar en un plan grandioso de unidad, de unificación: el espíritu debe penetrar toda materia por la cultura, por su lenta preparación para devenir tierra nueva "he aquí que renuevo todas las cosas" (Apoc. XXI-5), y el Espíritu Santo debe penetrar este espíritu y establecer una suprema unificación. Todo es reducido a la unidad. Devenir adulto es esta suprema abertura al Amor unificador. Mientras en nosotros subsista una potencia o un hábito cualquiera, una pulsión o un dinamismo no sublimado en esta unidad tanto psicológica y social como sobrenatural, no podemos hablar de una real madurez. Nada puede permanecer dislocado, como suelto en nuestra estructura.

La multiplicidad de los conocimientos que se van adquiriendo son vanos si ellos permanecen unos junto a los otros como los folletos o libros de una biblioteca; deben por tanto reducirse a la unidad de la sabiduría. Nuestros colegios y nuestra universidad debieran contemplar con seriedad este proceso didáctico e intelectual de ir de lo múltiple a lo uno. Y el hombre permanecerá inmaduro si en él la verdad de la inteligencia no se identifica con el bien de la voluntad, si en última instancia pensamiento y acción y fruición no confluyen en el ser uno. Caminar de unificación en unificación hasta sumergirnos en la unidad intratrinitaria, tal es la trayectoria del hombre, y este es el gran plan de Dios que unificó espíritu y materia en Adán, y luego unificó la creatura con el Creador en el nuevo Adán, Cristo, que todo lo ha recapitulado en sí, que ha llevado todo a su consumación realizando la *anakephalaíosis*, sobre la que San Ireneo en su "Adversus Haereses" nos habla tan hermosamente. Cristo es la recapitulación intencional, la causa final y ejemplar, el Verbo que resume la amplia "dispositio" o *oikonomía*. Y Cristo es la recapitulación real ontológica y dinámica, al hacerse carne, hacerse *kephale*, cabeza visible y al promover desde entonces, y en El, el retorno de la creatura al seno de Dios que es la plenitud del amor unitivo.

III

Fundamentos de estas notas

Estas notas descriptivas de la madurez tienen su fundamento, su explicación en el ser del hombre compuesto de potencia y acto. Su maduración no es sino su actualización, esta actualización se realiza por y en la verdad, por y en el bien, por y en la belleza y la unidad.

La maduración es un movimiento inmanente pero que se realiza por una constante y progresiva transcendencia. Compromete todo nuestro ser; y nuestro diálogo cósmico, social y divino es su expresión, su manifestación objetiva.

Madurar, por ello, no es un transcurrir, un pasar por el tiempo y por el espacio en un crecimiento informe, sedimentando experiencias, afectos y conocimientos, como el agua muerta conserva en su fondo los frutos y las piedras que el cielo y los hombres arrojan. Madurar es correr como un río que se ensancha y se plenifica hundiéndose en un mar sin límites. Dice hermosamente Orígenes en su comentario del Génesis:

“Notad que cada una de nuestras almas contiene de alguna manera un pozo de agua viva, que hay en el alma un cierto sentido celestial, una imagen de Dios encerrada en ella; este es el pozo que los Filisteos, es decir las potencias adversas han obstruido con tierra. ¿Con cuál tierra? Comportamientos carnales, pensamientos terrenos, y por eso nos hemos revestido “la imagen del hombre terreno” (I Cor. XV-49). Los Filisteos obstruyeron nuestros pozos con tierra cuando llevábamos “esta imagen del hombre terreno”. Pero ahora que ha venido nuestro Isaac recibámosle y cavemos nuestros pozos; arrojemos la tierra, purifiquémoslos de toda basura, de todo pensamiento fangoso y terreno y encontraremos en ellos el agua viva, esa agua de la que el Señor dice: “El que cree en mí, ríos de agua viva correrán de su seno”. Y notad la liberalidad del Señor: los Filisteos han rellenado pozos y nos han disputado hilos de agua; en su lugar se nos devuelven fuentes y ríos. Si vosotros, que hoy me escucháis, recogéis fielmente lo que oís, Isaac trabaja también en vosotros y purifica vuestros corazones de los modos de obrar terrenos. Sabiendo que en las Sagradas Escrituras están escondidos misterios tan profundos, adelantáis en discernimiento, progresáis en modos de obrar espirituales. Y os volveréis doctores y manarán de vosotros ríos de agua viva. Pues el Verbo de Dios está allí, y su operación actual es apartar la tierra de cada una de vuestras almas para que brote vuestra fuente. Esta fuente no viene desde afuera, se halla en vosotros como el “el reino de Dios que está dentro de vosotros” (Lucas XVII-21).

Tratemos de realizar lo que nos recomienda la Sabiduría cuando dice: “Bebe el agua de tu cisterna, los raudales de tu pozo” (Prov. V-15) Vosotros que me escucháis, tratad, pues, de tener un pozo propio y una fuente propia. . . Dentro de vosotros, a menos que estén obstruidos por tierra y por desechos, existen naturalmente el agua viva, los canales inagotables y los ríos caudalosos del buen sentido, y si estuvieren obstruidos os es preciso cavar vuestra tierra y limpiarla de su basura, es decir que arrojéis fuera la pereza del espíritu y sacudáis el torpor del corazón.

Volvamos a Isaac y cavemos con él pozos de agua viva. Cavemos hasta que las aguas del pozo sobre abunden en las plazas públicas, cavemos hasta llegar a adquirir una ciencia de la Escritura suficiente no sólo para nosotros, sino para

enseñar e instruir a los otros; cavemos para que beban "los hombres", cavemos para que beban también "los rebaños". Vosotros los sabios y los simples también escuchad!... Para ello dígnese el mismo Señor Jesús, nuestro Salvador, iluminarnos y purificar nuestros corazones, El a quien pertenecen la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén".

SOR MARÍA CÁNDIDA O. S. B.

Abadía de Santa Escolástica

TRES OBRAS SOBRE EL MARXISMO

* Gracias a esta edición en lengua francesa es posible el acceso a la famosa obra del marxista húngaro "Geschichte und Klassenbewusstsein" (1923)¹ —el "libro maldito del marxismo"— que desde hace muchos años era prácticamente casi imposible consultar. La integran varios estudios sobre la dialéctica marxista² que, con excepción del ensayo "La reificación y la conciencia del proletariado" y de las "Notas metodológicas sobre la cuestión de la organización" (ambos, escritos expresamente para este libro) han nacido, según indicación del A. en el prefacio de la edición alemana, "en su mayor parte en medio del trabajo de partido y como tentativas de elucidar, para uso del autor mismo y de sus lectores, cuestiones teóricas del movimiento revolucionario".

Convicción fundamental de Lukacs es que "la doctrina y el método de Marx aportan por fin el método correcto para el conocimiento de la sociedad y de la historia. Este método, en su esencia más íntima, es histórico. Por tanto, ello implica con evidencia que debe ser aplicado continuamente a él mismo; y es éste uno de los puntos esenciales de estos ensayos" (p. 11). De ahí el acento decisivo sobre el aspecto metodológico y, en particular, sobre "el centro vital" del método marxista: la dialéctica (p. 12).

Según esta interpretación de Lukacs lo que distingue decisivamente al marxismo con respecto a la ciencia burguesa no es el predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia sino el punto de vista de la totalidad "La categoría de la totalidad, la dominación, determinante y en todos los dominios, del todo sobre las partes, constituye la esencia del método que Marx ha tomado en préstamo de Hegel y ha transformado de manera original para convertirlo en el fundamento de una ciencia enteramente nueva" (p. 47 Cf. p. 60, 133, 155, 180, 192, 244 note 2 y passim). Mas la totalidad en que piensa Lukacs, como lo advierte en su interesante prólogo el traductor Kostas Axelos, "no es el ser en devenir de la totalidad del mundo, sino la totalidad del proceso de la experiencia social e histórica tal como se constituye y se devela en y por la praxis social y la lucha de clases" (p. 6. Cf. en el texto de Lukacs p. 39, 48 49, 55, 72, 232, 234, 250, 252, y 269).

Ahora bien, el método marxista "no es posible sino desde el punto de vista de clase, desde el punto de vista de la lucha del proletariado" (p. 41). En ese sentido, la conciencia de clase³ del proletariado "es la conciencia del proceso dialéctico y es igualmente un concepto dialéctico" (p. 62). Y es al partido al que le incumbe el elevado papel de ser "el portador de la conciencia de clase del proletariado, la conciencia de su misión histórica" (p. 63). Y

¹ G. LUKACS, *Histoire et conscience de classe*, Les Editions de Minuit. París, 1960.

² Los títulos respectivos son los siguientes: ¿Qué es el marxismo ortodoxo?. Rosa Luxemburgo, marxista. La conciencia de clase. La reificación y la conciencia del proletariado. El cambio de función del materialismo histórico. Legalidad e ilegalidad. Notas críticas sobre la crítica de la revolución rusa de Rosa Luxemburgo. Notas metodológicas sobre la cuestión de la organización.

³ Cf. p. 73: "Or, la reaction rationnelle adéquate qui doit, de cette facon, être *adjugée* à une situation typique déterminée dans le proventus production, c'est la conscience de classe"

ello así porque la conciencia de clase del proletariado —el sentido, vuelto consciente, de la situación histórica de la clase— no debe ser confundido con el estado de conciencia psicológica efectiva de los proletarios (p. 98-99). Esta conciencia no es sólo completa o total sino también práctica: el pensamiento proletario es una —teoría de la praxis que llega a ser una teoría práctica que subvierte la realidad (p. 253; cf. p. 243, 245 y *passim*).

Uno de los temas más elaborados por Lukacs es el de la “Verdinglichung” que los traductores traducen por “réificación” y del que se ocupa el estudio más extenso (“La réification et la conscience du prolétariat” (p. 109-256). Con ese término designa el A. el proceso que para todo hombre que vive en el seno del capitalismo es la realidad inmediata necesaria, a saber: la transformación de todo lo que existe y se produce en mercancía, en “res”. La estructura de la relación de mercado se convierte así “en el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las formas correspondientes de subjetividad en la sociedad burguesa” (p. 109). Tal “réificación” sólo puede ser superada “en la tendencia ininterrumpida y sin cesar renovada a hacer estallar prácticamente la estructura reificada de la existencia, por una relación concreta con las contradicciones que se manifiestan concretamente en la evolución de conjunto, por una toma de conciencia del sentido inmanente de estas contradicciones para la evolución de conjunto” (p. 243). Y es aquí donde se inserta la función teórica y práctica —práctico-revolucionaria— de la conciencia de clase del proletariado (p. 243-256).

Por último, Lukacs insiste en que el marxismo vulgar no repara en el verdadero carácter del materialismo histórico que es, ante todo, una teoría de la sociedad burguesa y de su estructura económica (p. 264) y, por tanto, no puede ser aplicado de manera idéntica a las formaciones precapitalistas y a las de la evolución capitalista (p. 274).

Tales son algunas de las principales tesis de Lukacs en esta obra que sigue constituyendo una excelente vía de acceso a la comprensión del pensamiento filosófico de Marx.

* A la extensa e importante serie de libros que en el curso de muchos años el A. ha ofrecido, fiel a su tarea de restaurar y actualizar los principios de la filosofía tomista en el dominio de los problemas de la conducta humana, agrega este reciente volumen en el que se propone la cuestión de cuál sea “la esencia del comunismo inventado por Marx en el siglo pasado y que hoy está destruyendo los pueblos” (p. 7).⁴ Y su respuesta fundamental consiste en colocar “en la dialéctica el corazón mismo del comunismo, pero no en la dialéctica pura, operando en el vacío, sino en la dialéctica penetrando en las dimensiones constitutivas del hombre, tal como éste ha salido de la mano de Dios” (ibid.). Y desde el prólogo previene al lector sobre dos exigencias indispensables para la comprensión de su tesis: en primer lugar, la de tener presente las dimensiones que constituyen al hombre en el plano individual y social; y luego la de mantener en adecuado equilibrio las tres ideas fundamentales: la de la “dialéctica”, la de las “alienaciones” y la de “trabajo”. Por último, Meinvielle niega que exista ruptura alguna entre el comunismo de Marx y el de los revolucionarios de este siglo. “Estos últimos han realizado lo que el primero ha excogitado. El pretendido “humanismo” de Marx en contraposición al antihumanismo de la revolución soviética, es invención

⁴ JULIO MEINVIELLE, *El poder destructivo de la dialéctica comunista*, Ed. Theoria, Buenos Aires, 1962.

de desilusionados teóricos comunistas que han encontrado demasiado sangrientas las realizaciones prácticas de las utopías de su maestro" (p. 8).

A lo largo de los primeros capítulos el A. analiza "la dialéctica comunista, artefacto de muerte" (cap. I), "los momentos de la dialéctica" (cap. II) y sus "leyes" —ley de la unidad y lucha de los contrarios; ley de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos; ley de la negación de la negación— (cap. 3). En esta exposición las tesis cardinales del comunismo aparecen sobre el trasfondo de la filosofía hegeliana en la que Meinvielle destaca su carácter de falseadora transposición profana de los misterios cristianos. Por otra parte, la dialéctica comunista encierra un enorme poder destructivo que, por corresponder a una dialéctica en la acción (p. 79), se despliega con temible eficacia (p. 31). Y esta poderosa fuerza de destrucción se explica, según el A., si se repara en que la dialéctica comunista se funda en una identificación del ser y de la nada, del sí y del no (p. 19). En el contexto de esta explicación cabría objetar, acaso, que se diga que "la nada destruye y aniquila" (p. 19; cf. p. 52) o que "el no ser, en la medida que lo sea, es origen de la nada o de la destrucción de las cosas" (p. 16). En rigor, ninguna eficacia, ni siquiera destructiva, puede atribuirse a la nada. Sólo *entes* pueden destruir. En segundo lugar, el comunismo, como el mismo Meinvielle lo reconoce (p. 73), aspira a construir. Por ello la crítica contra la dialéctica comunista debería insistir, más bien, en el utopismo, necesariamente irrealista, de sus metas resolutivas y en la gravedad de la destrucción, que el comunismo cumple, de las actuales supervivencias, deplorablemente parciales, de un auténtico orden humano fundado sobre la verdad del ser.

En los restantes capítulos el A. examina: el trabajo en la dialéctica comunista (cap. IV), las alienaciones social, política y religiosa (cap. V), la economía dialéctica de Marx (cap. VI), y el hombre "desalienado" de Marx como hombre "total". En cada caso, las posiciones respectivas del comunismo son enjuiciadas críticamente en sendos análisis que discernen con lúcido acierto los errores contenidos en aquéllas. Donde la crítica se extiende afortunadamente es a propósito de la economía dialéctica. Es ésta tal vez la parte más valiosa del libro y en ella aplica el A. las ideas básicas desarrolladas en su estudio anterior sobre "Conceptos fundamentales de la economía" (Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1953) en que, entre otros temas capitales, fundamentó una feliz actualización de la ley de reciprocidad de los cambios. En el volumen que ahora se reseña, insiste en las mismas ideas rectoras: "El desarrollo armónico de todas las fuerzas económicas que ponga a disposición de todos, proporcionalmente, los bienes y servicios de una rica economía nacional: he ahí la meta, en este punto, de la ciudad católica" (p. 210). El capitalismo moderno, no obstante su prodigiosa eficacia para la producción de abundantes riquezas, "no acierta en su armónica distribución" y por ello no cumple la finalidad de la vida económica (p. 210). Para el A. no ha de buscarse el remedio primero para los desórdenes de la economía en el plano de la producción o de la empresa, como pretendía Marx; ha de conseguirse, mediante la instauración del orden corporativo profesional de toda la economía, que haya "organización en el plano del mercado, donde las riquezas se distribuyen". Pero "nada de socialismo, porque éste, al entorpecer la producción, empobrece la comunidad; nada de capitalismo moderno, porque éste, al entregar el mercado a la ley del más fuerte, también empobrece a la parte más débil, que es la mayoría de la población" (p. 212).

En la determinación comunista del "hombre desalienado" u "hombre total" como punto de llegada del proceso histórico Meinvielle denuncia a la

vez que una absurda utopía (p. 224) una mutilación del hombre el que resultaría destruido principalmente en su ser interior (p. 241).

Acaso habría sido conveniente que Meinvielle, quien se propuso determinar "la esencia del comunismo inventado por Marx" (cf. Prólogo, p. 7), hubiese distinguido con mayor detenimiento, en el proceso histórico-doctrinal del comunismo los diversos estadios, atribuyendo a cada una de las figuras teóricas principales, y en particular a Marx, su parte respectiva. Ciertamente es que, como lo he señalado al comienzo de esta reseña, el A. niega que haya habido discontinuidad en el desenvolvimiento doctrinal del comunismo, pero frente a los autores que la admiten debiera haber fundado su negación. En especial, dada la repulsa por marxistas conspicuos, como Lukacs v. g., de la "dialéctica de la naturaleza" como doctrina de Marx, habría sido preciso, tal vez, mostrar que ella o bien está en los textos explícitos de Marx o bien, por lo menos, se halla incluída virtual o implícitamente en sus tesis filosóficas. Por lo demás, queda la ambigüedad concerniente al término "materialismo dialéctico" (p. 12). Tengo para mí que esta denominación no designa necesariamente la "dialéctica de la naturaleza" a la manera engelsiana. Por tanto, cabe preguntarse si, aun en la hipótesis de que la "dialéctica de la naturaleza" no se encontrara en Marx, la doctrina de éste puede ser caracterizada no sólo como materialismo histórico sino también como materialismo dialéctico, sobre todo si se recuerda que en una de sus cartas confiesa que para caracterizar su doctrina ha vacilado mucho tiempo entre materialismo y realismo dialéctico⁵.

Confío en que estas observaciones y alguna otra incluída en mi reseña sirvan de colaboración a la obra cumplida por el distinguido autor en este valioso libro, escrito en ágil y diáfano estilo.

* La cuestión a la que intenta dar respuesta la obra total⁶, proyectada en dos volúmenes, es la siguiente: ¿existen hoy los medios de construir una antropología estructural e histórica? (p. 9. Cf. p. 104, 105, 107, 110). Y este problema se inserta para el A. dentro de la filosofía marxista que él reputa la filosofía insuperable de nuestro tiempo, ya que las circunstancias que la han engendrado no habrían sido aún superadas (p. 9, 29, Cf. p. 31-32; p. 115 y *passim*); pero en la medida en que el marxismo se ha detenido, (p. 25) se ha convertido en un "idealismo voluntarista" (p. 28) y tiende a eliminar al interrogante —el hombre— de su investigación y a hacer del interrogado —el hombre— el objeto de un Saber absoluto (p. 107), se justifican la autonomía y la oportunidad de indagaciones existenciales —existencialismo— a las que incumbe "engendrar dentro del marco del marxismo un verdadero conocimiento comprehensivo que reencontrará al hombre en el mundo social y lo seguirá en su praxis o, si se lo prefiere, en el proyecto que lo lanza hacia los posibles sociales a partir de una situación definida" (p. 111. Cf. p. 9-10, 17-18, 45, 68, 81, 88, etc.).

El conocimiento del hombre tiene que ser dialéctico (p. 74): se trata de estudiar a un hombre, a un grupo de hombre, a un objeto humano "en la totalidad sintética de sus significaciones y de sus referencias a la totalización en curso" (p. 10-11). Y ello reclama una racionalidad nueva o una Razón

⁵ Sobre la alusión a esta carta vid. Henri Arvon, *Le marxisme*. París, Armand Collin, 1955, p. 17.

⁶ J. P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique* (Précédé de questions de méthode), Tome I. *Theorie des ensembles pratiques*, L. Gallimard, París, 1960.

nueva, e.d. una relación nueva entre el pensamiento y su objeto: una Razón dialéctica (p. 74; cf. p. 10). De esta Razón el A. quiere intentar una "crítica" que determine su validez y sus límites, señalando a la vez sus oposiciones y sus nexos con la Razón analítica y positivista; crítica que tendrá que ser "dialéctica", pues la dialéctica es la única competente cuando se abordan problemas dialécticos (p. 11). Así se podrán echar las bases de unos "Prolegómenos a toda antropología futura" (p. 153).

La obra total constará de dos tomos: el primero, ya aparecido, indaga los fundamentos inteligibles de una antropología estructural, en tanto que las estructuras sintéticas consideradas constituyen la condición de una totalización en curso y perpetuamente orientada; y el segundo procurará establecer que hay una historia humana con una verdad y una inteligibilidad, demostrando que una multiplicidad práctica, cualquiera que fuere, debe totalizarse sin cesar interiorizando en todos los niveles su multiplicidad (p. 156). El conjunto de los dos volúmenes apunta a probar que "la necesidad como estructura apodíctica de la experiencia dialéctica no reside ni en el libre desarrollo de la interioridad ni en la inerte dispersión de la exterioridad; se impone, como momento inevitable e irreductible, en la interiorización de lo exterior y en la exteriorización de lo interior" (p. 157; cf. p. 160).

A su vez el primer tomo se articula en dos partes: I) De la praxis individual a lo práctico inerte, y II) Del grupo a la historia. Para resumir el contenido de las exposiciones respectivas nada mejor, quizá, que ceder la palabra al A.: "la dialéctica constituyente (tal como se capta ella misma en su abstracta translucidez a través de la praxis individual) encuentra su límite en su obra misma y se transforma en antidialéctica. Esta antidialéctica o dialéctica contra la dialéctica (*dialéctica de la pasividad*) debe revelarnos las series como tipo de conjunto humano y la "alienación" como relación mediada con el otro, y con los objetos del trabajo, sobre el terreno serial y como modo serial de coexistencia. En este nivel descubriremos una equivalencia de la praxis "alienada" y de la inercia trabajada y denominaremos *práctico-inerte* el dominio de esta equivalencia. Contra lo *práctico-inerte* y la impotencia, veremos surgir el grupo como segundo tipo de conjunto dialéctico. Pero distinguire... la dialéctica constituida de la dialéctica constituyente en la misma medida en que el grupo debe constituir su *praxis* común por la praxis individual de los agentes que lo componen. Será preciso entonces, si la totalización debe existir, encontrar la inteligibilidad de la Razón dialéctica constituida (inteligibilidad de las acciones comunes y de la *praxis*-processus) a partir de la razón dialéctica constituyente (*praxis* abstracta e individual del hombre en el trabajo). Podremos definir aquí, en el marco de nuestra experiencia, los límites de la inteligibilidad dialéctica y, al mismo tiempo, la significación propia de la totalización. Se nos manifestará tal vez entonces, que realidades como la clase, p. ej., no tienen un tipo de ser único y homogéneo sino que son y se hacen sobre todos los planos a la vez en el sentido de una totalización más compleja de lo que nos imaginábamos primeramente, ya que la antidialéctica debe ser integrada y totalizada pero no disuelta por la dialéctica constituida y ya que ésta no puede totalizar sino sobre la base de una dialéctica constituyente. En este nivel, aparecerá que la experiencia regresiva habrá tocado fondo". (p. 154-155).

Imposible en esta reseña seguir a Sartre en sus interesantes análisis conducidos de acuerdo a las ideas capitales indicadas que, como es fácil advertirlo, se inscriben en el marco de un marxismo radicalmente fiel a la inspiración original de Marx y, por ello, centrado en una tematización de la praxis y ex-

cluyente de una "dialéctica de la naturaleza" a la manera engelsiana, asumida por representantes conspicuos del marxismo soviético.

En la medida en que esta interpretación de los "conjuntos prácticos" se despliega en el ámbito de una dialéctica "marxiana" (para usar la expresión propuesta por algún expositor de Marx a fin de distinguir su pensamiento auténtico de las superfetaciones "marxistas") la valoración crítica de sus resultados implicaría la discusión previa de todas las bases teóricas (nociones de "contradicción", dialéctica, necesidad, alienación, libertad, verdad, historia, etc.) cuya gratuidad tenga por cierta. Por esto me limito a indicar los temas abordados, su articulación general y su sentido fundamental. Con todo, no puedo dejar de apuntar de paso la fecundidad, para el tomismo contemporáneo, de un diálogo sincero y abierto con esta teoría de la praxis que permitirá superar ciertas esquematizaciones, demasiado frecuentes, de la filosofía práctica del Aquinatense que, en la consideración general del obrar moral, omiten la inserción de éste en su contexto histórico-social y soslayan las conexiones de la conducta moralmente relevante con el mundo de la técnica y del trabajo. Una genuina filosofía moral tomista ha de tematizar, ya desde su plano más universal de determinación, la praxis humana total —individual y comunitaria— e investida de una constitutiva historicidad.

Cabe esperar que el segundo volumen eluda en la presentación gráfica los aspectos francamente negativos del primero: harto insuficientes divisiones del texto, impreso, además, en un tipo muy menudo; ausencia de un índice al menos medianamente prolijo de las materias tratadas, etc.

GUIDO SOAJE RAMOS

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

A CARGO DE J. E. BOLZAN Y COLABORADORES

* A la creciente traducción de obras de Santo Tomás al inglés (S. Teológica, Contra Gentiles, De Veritate, De Potencia, comentarios a Metafísica, De Anima, Perihermeneias, De Trinitate, etc.) viene a sumarse esta versión del comentario a los Físicos del estagirita, modesta pero pulcramente presentada en ocho fascículos mimeografiados¹. Comprende el primero un *resumen* (muy amplio) de los Libros I-II, pues los editores han considerado superfluo (según nos lo dijera en carta personal Sor Margaret Ann, O.P.) traducirlo, ya que existe una versión de los mismos (R. A. Kocourek, *An introduction to the philosophy of nature*). Los fascículos segundo, tercero y cuarto contienen, ahora sí, la traducción completa de los Libros III-VIII; y el quinto, un *Indice* alfabético de toda la obra.

Esta edición no contiene el correspondiente texto aristotélico, pero como *Apéndice* a cada Libro aparece la correlación entre el comentario de Sto. Tomás y el texto de Aristóteles, designado éste con sus primeras palabras según la conocida edición de Oxford (*The Works of Aristotle translated into English*). De este modo el lector podrá seguir —fatigosamente, es cierto— la exposición del Angélico. El fascículo final contiene, como hemos dicho, un índice alfabético general, tomado evidentemente de la ed. leonina (o Marietti).

La versión es, en los varios pasajes que hemos cotejado, muy fiel sin desmedro de la claridad y sencillez estilística que indudablemente exige el lector a quien va destinada la obra, es decir, el laico que no domine suficientemente el latín. Porque es claro que ha de haber sido intención de los autores vulgarizar, sin facilismos, el pensamiento aristotélico-tomista en punto a la filosofía de la naturaleza. Y no podemos sino felicitar a los PP. Larcher y Conway por su cometido, deseando prontamente la edición definitiva (la actual es "Pro manuscripto") donde nos parece imprescindible agregar el texto de Aristóteles.

Se anuncia también, la aparición de las versiones correspondientes a los comentarios a *De Gen. Corr.*, *De Caelo y Meteorologicorum*. [J. E. B.]

* No dudamos que la obra de Pap² se convertirá en algo así como un clásico de la filosofía analítica, a menos con carácter introductorio. Porque, efectivamente, el libro es sistemático y decididamente claro: Pap sabe lo que quiere

¹ R. F. LARCHER, O. P., AND P. H. CONWAY, O. P., *Saint Thomas Aquinas: Exposition of the Physics of Aristotle*, College of St. Mary of the Springs, Ohio. 1958-1963, 5 fascículos "pro manuscripto".

² A. PAP. *An introduction to the philosophy of science*, The Free Press (Division of Macmillan Co.), New York, 1962, IX+440 pp.

decir en cuanto a sus ideas; lo cual no siempre es válido para las ajenas ni para la apreciación —ausente— de todo lo que debemos a la lógica y metodología por obra de autores anteriores a, digamos, Galileo. Lo cual, dígame de paso, está en ortodoxa línea analista por cuanto todo aquel *enorme* período respiraba metafísica con todos sus “pseudo-problemas” (?)

Fácilmente colegirá entonces el lector que nos volvemos a encontrar con la filosofía de la ciencia reducida a la lógica-epistemología, pero ahora amurallada en la filosofía analítica: “The philosophy of science is here conceived as indistinguishable from analytic philosophy except that the analysis is restricted to concepts and problems that are especially relevant to science”.

Sus cinco partes: “Meaning and verifiability”; “Mathematics, logic and experience”; “Induction and probability”; “Causality and laws of nature”; “Explanation and justification”; constituyen un conjunto homogéneamente “analítico” de lo que, especialmente en los países anglo-parlantes, se entiende por “problemas de la filosofía de las ciencias”; y en este sentido merece leerse con atención si no se quiere perder contacto con la realidad de aquel dominio epistemológico. Pap está muy bien informado de las *tendencias y explicaciones actuales*; además, piensa por su cuenta y es hábil expositor. Pero ignora todo lo anterior a lo moderno; de la lógica aristotélica no tiene sino un conocimiento elemental y, por supuesto, como buen analista, ni considera los problemas clásicos de la filosofía natural: movimiento, espacio, lugar; y de la causalidad, finalidad y aun de ciertos clásicos problemas psicológicos, su versación es deplorable (Cf. pp. 404 ss.: “Could a machine be conscious?”).

Nuevamente estamos a los umbrales de una integral filosofía de las ciencias y la pregunta es inevitable: ¿Cómo es posible filosofar sin preguntarse, de algún modo concreto, por el *ser* de las cosas? Por ahora parece que sólo se trata de preguntarse cómo preguntarse. [J. E. B.]

* Otra publicación periódica viene a engrosar la cada vez más abundante bibliografía en torno a la filosofía de las ciencias: la del *Delaware Seminar in the Philosophy of Science*³, que intenta establecer un puente entre “the growing chasm between the two intellectual cultures of our time”.

Este primer volumen abarca seis partes, reuniendo en ellas varias conocidas figuras en estas lides: Part I, *Two basic distinctions* (Northrop, Russell Hanson); Part II, *Scientific explanation and prediction* (Morgenbesser Grünbaum, Scriven, Hempel); Part III, *Philosophical aspects of the foundations of mathematics* (Ross Anderson, Rudner, Ullian); Part IV: *Philosophical aspects of biology* (Dobzhansky, Glass); Part V, *Philosophical aspects of the social sciences* (Donagan, Flew, Waterman); Part. VI, *Philosophical aspects of physics* (Landé).

Como en casos anteriores no haremos la crítica menuda de cada trabajo sino que señalaremos nuestro juicio globalmente. Y también como en casos anteriores, vuelve aquí a encontrarse la filosofía de la ciencia reducida a la lógica, condimentada con una pequeña dosis de epistemología. No negamos que esto sea filosofía de la ciencia, pero sí nos resistimos a tomar la parte por el todo: el análisis lógico es un primero e importantísimo —imprescindible— paso; y no creemos que nuestro lector haya menester insistamos en ello. Pero deploramos que este principio se esté convirtiendo en fin, porque entonces el armazón lógico devendrá toda la construcción, la cual quedará así, necesariamente, hueca. Sin la recurrencia a la vieja y gloriosa filosofía de la naturaleza, la filosofía de la ciencia se esterilizará en una suerte de “armatodo” o “meccano”, muy apto para fomentar —jugando a veces— el amor al saber, pero inadecuado para resolver de por sí.

³ B. BAUMRIN (curador), *Philosophy of science, The Delaware Seminar*, vol. I: 1961-1962. Interscience-J. Wiley and Sons, New York, 1963, XVI+370 pp.

Todo esto no quiere ir en desmedro del presente volumen, que contiene trabajos de indudable valor dentro de la perspectiva en que de intento se colocan los autores (por ej. los trabajos de Northrop, Hanson, Landé o Morgenbesser, para señalar unos pocos no excluyentes), sino dar un humilde toque de alarma por lo que significa como afluente al cauce común de la actual filosofía de la ciencia. [J.E.B.]

* Estamos frente a una obra importante desde el doble punto de vista del tema y de la extensión⁴. Son 600 páginas matizadas con 270 figuras de valor dispar, más un índice de autores y uno analítico. Las nutridas listas bibliográficas corresponden a una por capítulo.

Frente al enorme cúmulo de datos, citas y descripciones, la obra del P. Marcozzi podría ser un "vademecum" del antropólogo moderno. Podemos decir que contiene todo lo que modernamente entra en el término "Ciencias del Hombre" con una extensión que está de acuerdo con la importancia del tema. El autor es uno de los grandes antropólogos modernos y vuelca en la obra sus profundos conocimientos sobre el tema del Hombre visto antropológicamente. Veamos, con más detalles, algunos aspectos de su trabajo y luego, pondremos de manifiesto algunas fallas que, a nuestro entender, posee la obra.

La importante publicación abarca cuatro partes: *Primera parte*: Los hombres actuales (7 cc.); *Segunda parte*: La transmisión de los caracteres (4 cc.); *Tercera parte*: Los hombres fósiles (5 cc.); *Cuarta parte*: Los problemas de los orígenes (5 cc.).

Podríamos decir que cada posición filosófica trata al hombre desde su punto de vista y tanto se ha hablado del hombre y del mono que, en un estudio del hombre como el presente no se puede dejar de poner en evidencia los rasgos que lo separan del que, para algunos, es nuestro antepasado directo pero que, en sentir de los más cuerdos, no sería más que un primo lejano...

Luego de esos dos primeros capítulos, que tratan de las diferencias morfológicas y de la psique del Hombre y de los Antropoides, entra de lleno, con el tercer capítulo, en la Antropología Física. Describe los caracteres físicos externos comenzando por la cabeza, siguiendo por la cara, los ojos, la nariz, la piel, el pelo y el cabello. No olvida la estatura ni las proporciones corporales. Los caracteres osteológicos, tan importantes en Paleoantropología, son reseñados con una amplitud suficiente. Luego de mencionar los elementos fundamentales de la Craniometría, hace referencia a los índices más importantes. Determina brevemente los caracteres del cráneo, como el espesor de los huesos, la capacidad craneal, el peso del cráneo, su forma, diámetros e índices. Hace luego una somera descripción por región. El mismo trabajo realiza con la cara, y aplica el conjunto de conocimientos adquiridos a las agrupaciones raciales mayores y a las razas europeas. No se olvida de relacionar esos detalles con el sexo y con el desarrollo. El capítulo se completa con un breve estudio sobre el tronco y los miembros. Las ilustraciones son suficientes y con respecto a las mismas, diremos algo más adelante. Al tratar de los caracteres anatómicos y fisiológicos de las distintas razas, estudia ante todo el cerebro, para pasar luego al sistema muscular con observaciones particulares sobre algunos músculos más importantes. Al reseñar los principales caracteres fisiológicos, se detiene más sobre los grupos sanguíneos, y concede importancia el metabolismo basal. Le interesan los temas del crecimiento y de la pubertad, siempre en relación con las distintas razas. En la lista bibliográfica que acompaña al capítulo, se podría agregar una obra de Anatomía normal, como, por ejemplo, la clásica de Testut-Latarjet.

⁴ V. MARCOZZI, S. I., *El hombre en el espacio y en el tiempo*, Ed. Studium, Madrid, 1962, XV+634 pp.

Si bien manifiesta, en algunos puntos, sus ideas personales, al tratar de los caracteres psíquicos, en general se basa en los puntos de vista más aceptados por la generalidad de los autores. Sostiene, como es lógico, la unidad substancial de la psique humana y trata, con suficiente extensión, la racionalidad, el lenguaje simbólico, la conciencia moral, la religiosidad. En la segunda parte del capítulo desarrolla el tema de las diferencias raciales psíquicas. Someramente esboza los métodos de psicología racial. Completa la primera parte con el estudio de las razas. Luego de unas definiciones necesarias de raza, variedad, pueblo y nación, entra en las clasificaciones raciales mencionando las de Blumenbach, Saint-Hilaire, Deniker, J. Sergi, Giuffrida Ruggeri y Montandon. Al hacer una breve referencia a las distintas razas que hoy pueblan el mundo, toma como base la clasificación de Biasutti, completándola, en varias ocasiones, con datos de Eickstedt. Las ilustraciones son abundantes, aunque en algunas oportunidades no muy ilustrativas. Tal es el caso de la raza pigmea, fig. 75, donde faltaría un término de comparación más claro y las 76 y 77, para ilustrar las razas esteatopégicas. Se podría agregar un mapa de la distribución de las razas.

Inicia la *segunda parte* con algunas nociones de Embriología humana. Las ilustra convenientemente. Trata brevemente del Preformismo y Epigénesis y termina el capítulo con el tema "Finalidad de la fecundación". En la teoría de la herencia de los caracteres, desarrolla someramente las leyes de Mendel y por ahí toma el término "huevo" como sinónimo de "óvulo". Tal vez conceda demasiada extensión a un tema más propio de un tratado de Genética que de Antropología. En cambio, el capítulo siguiente, "La herencia en el hombre", está más dentro del tema. Habla de algunos problemas comunes a las distintas razas; de la herencia de los caracteres y vuelve a tocar el tema de los grupos sanguíneos. La última parte, sobre la "herencia de algunos caracteres patológicos", no deja de tener su interés aun desde el punto de vista de la satisfacción de una mera curiosidad. La bibliografía que acompaña al capítulo es amplia, y, en cuatro páginas, no aparece ningún trabajo en castellano. Completa esta segunda parte con "Problemas de Eugenesia". Un capítulo realmente interesante y dentro de la más pura línea católica. Desde largos años atrás han interesado los fenómenos de hibridismo y, por otro lado, la cuestión racial es de palpitante actualidad. Tal vez la segunda parte del capítulo que titula "Eugenesia interracial", sea la más interesante. Los problemas planteados y en parte resueltos, son de discusión diaria.

La *tercera parte* del trabajo está dedicada a los "Hombres fósiles". En el capítulo inicial resume nuestros conocimientos sobre la "edad" del género humano. Dos problemas importantes afronta el autor en este punto: el de los "eolitos" y el de las "glaciaciones". No hace sino mencionar las principales teorías que tratan de solucionarlos. En la segunda parte del capítulo menciona los métodos más empleados para determinar la "edad absoluta" del género humano. Hace hincapié sobre el método del radiocarbono, como uno de los que han dado mayores y halagüeños resultados, siempre que el fósil no sea demasiado antiguo. Este método, ideado por el americano Libby (1951) se ha ido perfeccionando en los últimos años por más que la abundancia de las radiaciones debidas a las reiteradas explosiones nucleares han puesto sus resultados en cuarentena. Tal vez nuevos perfeccionamientos nos permitan en un plazo relativamente breve, prescindir de esos inconvenientes. Por otra parte, estoy firmemente convencido que el método del radiocarbono empleado para la determinación de la edad absoluta de los fósiles humanos, o pretendidos tales, encontrados hasta la fecha en América del Sur y en modo especial, entre nosotros, nos daría "en bandeja" la solución de los mil problemas que se plantearon desde que Florentino Ameghino se dedicó a trasladar a la realidad el "árbol filogenético" que del Hombre se había formado. Todo lo que se ha escrito y polemizado a lo largo de tantos años, quedaría resumido en media página y nume-

rosas hipótesis sostenidas muchas veces airadamente a falta de pruebas materiales, pasarían a engrosar la ya bastante voluminosa "Historia de la Antropología". ¿Se harán, alguna vez, tales ensayos de laboratorio? Estoy convencido que la nueva generación de antropólogos está ya suficientemente "formada" para emprender esta obra necesaria que se está demorando innecesariamente en perjuicio de la verdadera Antropología argentina. Imitemos en esto a los ingleses que, en buena hora, han decidido dilucidar "científicamente" el "misterio de Piltdown". Sería interesante que alguien recopilara en un tomo los fraudes antropológicos. Creo que se podrían llenar unas cuantas páginas.

Dedica el capítulo XIII a reseñar brevemente "las manifestaciones psíquicas de los hombres fósiles". En apretada síntesis describe las culturas de nuestros antepasados, adoptando la clásica división del Paleolítico europeo, haciendo resaltar cada una de las fases cuando lo cree necesario.

Nuevamente me permito aquí hacer esta observación: en la lista bibliográfica al fin del capítulo, que abarca una página y media, no se menciona un solo autor español. Este hecho me llama la atención por dos motivos: ante todo, ningún autor serio, y Marcozzi lo es, puede ignorar el aporte de las "Grutas de Altamira" para el estudio del aspecto artístico del hombre del Paleolítico, para no mencionar sino, tal vez, la más importante y, además, no comprendo como el traductor no haya completado la lista bibliográfica en forma de nota, con algún aporte español sobre el arte paleolítico.

El capítulo XIV, uno de los más largos, está destinado a estudiar los hombres fósiles desde el punto de vista de sus caracteres morfológicos. Pasa en revista a los hallazgos comenzando por los europeos. Sin entrar a criticar el método empleado, sería más partidario de un estudio en que los fósiles fueran agrupados por su posible antigüedad, es decir, el estudio sucesivo de los Arqueoantropos, Paleoantropos y Neoantropos, prescindiendo de su distribución geográfica. Es, por otro lado, la tendencia que se nota en los prehistoriadores y antropólogos, como M. Boule, en parte y O. Menghin.

La síntesis que presenta el autor está muy bien lograda y las ilustraciones buenas y abundantes. A pesar de lo dicho, me permitiré algunas observaciones. Habría que terminar con datos que hasta ahora no han resistido a la crítica seria. Son datos para una "Historia de la Paleoantropología": Savona-Castenedolo (Brescia)-Foxhall, etc. Sigue el autor hablando de Piltdown. Dedicar algo más de cinco páginas a dicho fósil. Lo mejor hubiera sido omitirlo directamente o, en caso contrario, señalarlo abiertamente como "fraude". Son cinco páginas para una "Historia de los fraudes antropológicos". Ya no se debe insistir sobre este tema luego del trabajo definitivo de Weiner, Le Gros Clark y Oakley (1953).

En poquísimas palabras trata de los fósiles humanos de América y de la Argentina. Sin abrir juicio sobre la competencia de Florentino Ameghino como antropólogo, manifiesta que los fósiles humanos por el descriptos son modernos, de "caracteres anormales", etc. . . Después de hojear la lista bibliográfica que acompaña al capítulo, tengo la impresión de que Marcozzi conoce a Florentino Ameghino sólo por información de segunda mano, puesto que cita una sola obra de Ameghino y no ciertamente la más importante desde el punto de vista que nos interesa.

Las diferencias morfológicas entre los hombres y los antropoides fósiles son expuestas por el autor en el capítulo siguiente. Es de sumo interés por los nuevos descubrimientos de restos fósiles hechos en los últimos años, sobre todo en Africa. Pasa revista a dichos hallazgos y hace resaltar las semejanzas con los homínidos y con los monos. Las ilustraciones son interesantes y bien elegidas. Las conclusiones que saca del estudio de los Australopithecinae, son realmente un resumen de lo que

hoy se conoce sobre grupo tan interesante. La lista bibliográfica está al día, con publicaciones del año 1961.

Como capítulo final de la tercera parte, estudia un tema difícil: "Las diferencias psíquicas entre hombres y antropoides fósiles". El problema gira en torno a los Australopithecinae. Pero, ahora la pregunta es la siguiente: "¿Eran ya "Hombres"? "La "fabricación" de un instrumento, por primitivo que sea y su "uso intencional", demuestran inteligencia. ¿Eran inteligentes los Australopithecinae? Además, Dart admite que el Australopithecus prometheus habría conocido el "uso del fuego". Otros investigadores son más reacios. Piden pruebas más concretas, digamos, más claras.

Según Marcozzi, aun suponiendo que efectivamente los Australopithecinae hayan fabricado toscos instrumentos de piedra o empleado otros materiales (cultura "osteodontoquerática" de Dart) y aun utilizado el fuego, no demostraría eso que fueron "seres inteligentes". Pide que en esos instrumentos se note "progreso" en cuanto a su construcción y la aparición de nuevas formas. ¿Queda solucionado el "problema"? No, sigue planteado. En general, el antropólogo admite la presencia del "Hombre" cuando hay restos de "cultura" (Chu - ku - tien), pero, ¿cuándo, realmente, podemos hablar de "cultura"? En el caso que nos ocupa, la mayoría de los investigadores niegan "cultura" a los Australopithecinae.

Con el capítulo XVII se inicia la *cuarta y última parte* de la obra de Marcozzi. Y ante todo pone sobre el tapete el problema del "Poligenismo y del Monogenismo". Aporta el autor las pruebas más comunes en favor y en contra de cada una de las dos hipótesis. No las vamos a analizar, solamente haré constar que el autor es partidario del Monogenismo, tendencia que aglutina a la mayoría de los antropólogos actuales. Hace poco (1958) escribía Menghin, tal vez el mayor de los prehistoriadores actuales: "No existe hecho alguno que justifique la teoría poligenista, es decir, la presunción de que el hombre se deriva de distintas especies zoológicas, pero sí muchos que hablan en favor de que todos los hombres pertenecen a la misma especie". ("Origen y desarrollo racial de la especie humana", Buenos Aires, 1958: 29.4).

Dedica el capítulo siguiente al estudio de la "transformación progresiva o regresiva en la familia humana". Al hablar de los antecesores del hombre actual, habría que terminar de mencionar "caracteres más o menos pitecoides o simiescos", pues, está demostrado que el hombre no puede descender del mono, siendo, probablemente, dos ramas terminales, lo que se deduce de su alto grado de especialización. Queda un problema por resolver: en los monos superiores tenemos géneros y especies distintas, mientras que el hombre forma y a formado parte, a pesar de sus denominaciones anacrónicas, de un sólo género y de una sola especie.

Además, al hacer una "serie morfológica" de los restos conocidos, tengamos en cuenta la escasez de los mismos frente a los miles de millones de hombres que han existido y no descartemos la "posibilidad" de que algún fósil hallado sea de carácter patológico o presente deformaciones que "enmascaren" su posición en una posible lista de perfectibilidad morfológica. Por otro lado, hay "fraudes" comprobados (Piltdown) y determinaciones equivocadas (molares fósiles de Miramar) que, una vez por todas hay que eliminar. Por último, no olvidemos que no poseemos, por ahora, esqueletos completos más antiguos que los neandertalenses (¿60.000 años?) y, posiblemente el Hombre arranque con el Cuaternario. Modernamente, a los métodos anteriores, geológicos, paleontológicos, para determinar la "antigüedad" de los fósiles humanos hallados, se han agregado métodos como el C14, de la fluorina, etc., lo que nos permitirá formar una lista de fósiles humanos por su antigüedad que podremos comparar con los intentos realizados por los antropólogos hasta la fecha y ver si hay coincidencia con los datos sacados de la morfología. Termina el autor: "De las dos posibilidades, evolución progresiva o re-

gresiva, la primera, aun compleja y plurirramificada, resultaría, al presente, más conforme con los hechos y, por lo tanto, más verosímil" (p. 537).

Dedica el capítulo XIX a "Los orígenes de las razas". Otro problema de no fácil solución, ya que, por el momento no hay ninguna que satisfaga a todos los autores. Analiza, ante todo, la "teoría de la transmisión de los caracteres adquiridos". Largas páginas, interesantes por otro lado, dedica a demostrar que "los caracteres adquiridos no se heredan". Por lo que hoy sabemos, es esto plenamente cierto. Las mutaciones, aunque probadas científicamente, no son suficientes para explicar la aparición de las razas. Y la "teoría sintética" no es más que la acción de las mutaciones unida a la selección natural. Para solucionar el mismo problema, A. C. Blanc, 1943, propone la "teoría de la Cosmólisis". Su inconveniente parece residir en que no puede presentar un carácter tan general como se le quería dar. La llamada "teoría hormonal", propuesta por Keith (1918) y estudiada por diversos autores, parece todavía suficientemente comprobada. Concluye Marcozzi: "No se puede negar a la substancia viva una capacidad de adaptación finalista". Pero, ¿cómo?

Deja un problema para enfocar otro, si cabe, más espinoso: "Origen del cuerpo humano". Agrega más tinta a los miles de litros que sobre este tema se han vertido. Con toda justicia concede al "evolucionismo" el lugar que le corresponde. ¿Da una solución? No, señala varias. Por ahora el problema del origen del cuerpo humano, científicamente considerado, queda sin solución.

Concluye la obra con un postrer capítulo donde, continuando el tema anterior, habla del "Evolucionismo finalista y antifinalista". Breves palabras dedica al Evolucionismo antifinalista, para detenerse más en el finalista. Aquí elabora una crítica del pro y del contra haciendo ver que, si algunos hechos pueden ser explicados, otros distan mucho de serlo.

En resumen, "El Hombre en el Espacio y en el Tiempo" es una obra que vale la pena leer y consultar, en la seguridad de encontrar, para los problemas que ventila, la solución posible más ortodoxa.

Bien sabemos, con todo, que no hay obras perfectas. Unas veces la imperfección es atribuible al autor, otras al editor y hasta, como en este caso, al traductor.

Veamos, entonces, y brevemente, algunos detalles que en algo desmerece la obra. De las muchas ilustraciones que presenta el trabajo de Marcozzi, algunas son algo imprecisas o incompletas en su leyenda. Tal es el caso de la fig. 1; en la fig. 20, como en varias otras del libro, falta indicación de tamaño relativo; las 43 y 45, carecen de precisión; la 53 es incompleta; las 54 y 54 a, se me ocurren demasiado elementales; las 57 y 58, son pocos demostrativas; en la fig. 75, falta un término de comparación, y las dos siguientes, elegidas para ilustrar las razas esteatopígicas, no son convincentes. La leyenda de la fig. 107, habla de "Chiorote" del Chaco, en vez de "Chorote"; en la fig. 160 y otras del mismo capítulo, faltan datos sobre tamaño relativo; además, la misma fig. 160, tiene la leyenda incompleta; lo mismo sucede en la fig. 172. Para terminar, señalo dos detalles que conviene aclarar: en la página 160 al mencionar el trabajo clasificatorio de J. Sergi y al hablar del *Archaeanthropus* (para América Meridional), coloca entre paréntesis "Necóquea y otros semejantes". Posiblemente se trate de *Necochea* (?). Y en la página 569 hace la siguiente afirmación: "... los caballos carecen de incisivos, etc". Tal afirmación es puramente gratuita y, tal vez, pueda perdonarse a un antropólogo, pero no a un naturalista. Si cambiara "incisivos" por "caninos", sin ser del todo exacta la afirmación, estaría más de acuerdo con la verdad, puesto que son rudimentarios y en la yegua, generalmente, están ausentes. Llama la atención que el traductor haya dejado pasar el error existente, por ejemplo, en la edición italiana de 1953. [M. C. CELLONE]

* “Este libro es la exposición de una búsqueda que no ha cesado de proseguir, desde hace más de sesenta años, sobre el problema del origen y del destino del ser vivo”.

Con estas palabras inicia P. Wintrebert⁵ el prólogo de su obra en el transcurso de la cual trata de resolver un problema tan antiguo como el mundo, siempre de actualidad, y que, posiblemente nunca tenga una solución “científica”, totalmente ajena a una tendencia religiosa y filosófica. Es el problema del ser vivo... ¿Qué es la vida? ¿Cómo apareció sobre la tierra?

A lo largo de todo el libro, densamente escrito, se muestra partidario acérrimo de Juan Bautista Lamarck, cuya doctrina sostiene y cuyas conclusiones defiende denodadamente. La definición que da de la vida, tiene, por lo menos, el mérito de ser positiva, rebatiendo a la tan conocida de Bichat: “La vida no es el conjunto de fuerzas que resisten a la muerte, sino el conjunto de las que conquistan el medio” (p. 25). Mecanicista declarado, acepta la tesis de Lamarck sobre el origen de la vida: “La naturaleza con la ayuda del calor, de la luz, de la electricidad y de la humedad, forma generaciones espontáneas o directas en el extremo de cada reino de los cuerpos vivientes, donde se encuentran los más simples de esos cuerpos” (p. 34).

Sostiene la famosa ley biogenética fundamental de Haeckel, resumida en el conocido aforismo: “la embriogénesis es la recapitulación de la filogénesis”, según la cual, el desarrollo embrionario de cada ser vivo reproduce las fases sucesivas atravesadas por su stirpe en el curso de las eras geológicas. De hecho, el progreso de los estudios embriológicos ha demostrado que esta ley, al menos en su contenido haeckeliano, demasiado simplista, está muy lejos de corresponder a la realidad de la marcha de los fenómenos de desarrollo. Pero, Wintrebert, le da otro fundamento, más acorde con los últimos adelantos en el campo de la bioquímica. Dice: “La teoría de la recapitulación, no descansa hoy sobre la morfología, como en los tiempos de Haeckel y de su ley biogenética fundamental; está fundada sobre la química de las macromoléculas proteicas del protoplasma y sobre el encadenamiento indefectible de las mutaciones evolutivas en el orden de su aparición” (p. 197).

En su defensa de Lamarck, ataca enérgicamente a Weissmann y su doctrina de la no transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos. Por otra parte, las ideas de Weissmann tienen grandes defensores entre los genetistas modernos que conceden una enorme importancia a la parte genética, en detrimento de la somática. Lamenta el autor que Weissmann no haya comprendido nada del lamarckismo y que haya cometido el error de confundir “adaptación” con “mutilación” (p. 186). Concluye: “La actitud weissmanniana es totalmente antifisiológica, totalmente extraña al progreso científico, de modo que uno se pregunta cómo pudo mantenerse tanto tiempo” (p. 224).

En resumen, la posición adoptada por el autor en su defensa de Lamarck, no carece de interés desde el punto de vista científico y a la luz de los actuales adelantos de las ciencias biológicas. Desde el punto de vista filosófico, la posición “mecanicista” del autor y su prescindencia “total” de la Providencia (p. 400) no es defendible por el católico. [M. C. CELLONE]

* “La ciencia romana ha sido un campo de estudio muy despreciado. Puesto que puede preguntarse, con razón, no sólo si fue realmente ciencia sino también si lo fue romana, muchas autoridades evitan la segunda cuestión y cautelosamente la denominan greco-romana”⁶. Palabras de la *Introducción* que aparecen

⁵ P. WINTREBERT, *Le vivant, créateur de son évolution*, Mason et Cie., Paris, 1962.

⁶ W. H. STAHL, *Roman Science, origins, development and influence to the later Middle Ages*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1962, X+308 pp.

como un auto-desafío del autor a expresar el resultado de sus estudios. Y a fuerza de sinceros que bien lo hace, pues desde el estudio de los orígenes griegos (Parte I), pasando por la ciencia romana en tiempos de la república y del imperio (Parte II) y alcanzando hasta la temprana Edad Media (Parte III), pasea Stahl al lector a través de una erudición plasmada en abundantes datos históricos, pero también en agudas observaciones críticas. Lo cual es tanto más impresionante por cuanto se trata de un período de la historia de la ciencia que es tratado bien a la ligera por la mayoría de los estudiosos.

Sin embargo, la ciencia romana merece atención no sólo en sí misma sino tal vez más por su carácter de *intermezzo*, de nexo o eslabón —débil— entre la brillante ciencia helénica y la nuevamente pujante ciencia medieval-renacentista. Carácter en el cual precisamente insiste Stahl al señalar, tras cuidadoso pero ágil análisis, que deben correrse un tanto los hitos hasta ahora admitidos clásicamente en la historia de la ciencia —tal vez, añadimos, por correlación con la historia general de la humanidad— y distinguir no periodos medieval y renacentista, sino uno latino —que finalizaría cerca de 1.200— continuándose en otro renacentista que abarcaría desde el 1200 —donde surge un real interés por las fuentes griegas— hasta Leonardo. Lo cual nos parece estar muy en acuerdo con lo que va señalando la historia de la ciencia en el período medieval donde, gracias a los trabajos de Duřem, Koyré, Clagett, Maier, etc., la frontera de interés se va desplazando cada vez más hacia los años correspondientes a la alta escolástica.

Otra conclusión interesante de Stahl es que son los mismos romanos, que no los bárbaros o los cristianos, quienes han provocado la Edad Oscura; y ello por concretarse a ser repetidores de los que nuestro autor denomina *manuals* griegos, sin pasar de ellos a la lectura atenta y crítica de las obras originales. Finalmente —y para nuestra reflexión lo cito— observa Stahl que “it is a curious phenomenon, and one that may have implications for other times and places, that the Hellenistic Age (323-3 O. B. C.), which is credited with producing the most significant scientific achievements of the Greeks, is also to be debited with the full development of the popularization movement which, more than any other factor, was responsible for the subsequent decay of ancient science”.

Agregado a cuanto antecedente que se trata de una historia de la ciencia dentro de la historia general, y escrita por quien es profesor y Jefe del Departamento de Clásicos y Literatura Comparada del Brooklyn College, no nos resta sino nuestra recomendación al lector interesado, a quien se le abrirá sin duda un panorama renovado y a través de una atractiva exposición. [J. E. B.]

* Ya hemos dado noticia del primer volumen aparecido (el II) de la *Historia* del Prof. Partington (SAPIENTIA, 1963, XVIII, 57). En este nuevo volumen⁷, el III de la serie y segundo aparecido, se trata del período científico más interesante dentro de la química: los tres primeros capítulos abarcan el período francés desde 1600 a 1800 (tres cc.); dos capítulos dedicados a la química en Escandinavia; sendos cc. a Hales y Black; Priestley; Cavendish; Lavoisier; Berthollet y Guyton de Morveau; Fourcroy, Valquelin y Chaptal; la química en Alemania; la teoría del flogisto en sus fases finales; los fundamentos de la estequiometría; la química en Gran Bretaña e Irlanda; Bryan y W. Higgins; y finalmente, Dalton.

Es decir, que estamos aquí en plena química clásica y a las puertas del pujante desarrollo que sigue a Dalton y su sistematización en la teoría atómica química.

⁷ J. R. PARTINGTON, *A history of chemistry*, vol III, Macmillan and Co., London, 1962, XXIII+854 pp.

Nuevamente, tal como lo decíamos en ocasión del volumen anterior, aparece doquier la erudición de Partington, tanto en su apreciación histórico-crítica del desarrollo de las ideas en el período estudiado, como en la abundante bibliografía con que apuntala hasta sus más mínimas aserciones o conjeturas. Sólo el *Índice* de nombres citados abarca diez apretadas páginas y dieciséis el de materias. Capítulos hay, como el dedicado a Lavoisier, por ej., que de sí solo constituyen una amplia monografía.

Nuestra crítica al volumen anterior sigue siendo válida en éste, puesto que Partington continúa —es comprensible— según el mismo patrón expositivo, esto es, el biográfico; por lo cual opinamos que el lector sufrirá las discontinuidades lógicas entre capítulo y capítulo, y la lectura se le hará un poco penosa. Pero, en todo caso, se ha de tener en cuenta que se trata de una obra más de consulta que de lectura primera, y donde debe buscarse entonces principalmente la erudición del autor. Y aquí es donde el Prof. Partington merece toda nuestra admiración. [J. E. B.]

* A poco que se reflexione no puede menos que llamar poderosamente la atención que no exista, a la fecha, una edición crítica de las obras de Newton, quien pareciera ser sólo el hombre de los *Principia* y de la *Opticks*. Y si bien recientemente se ha anunciado la reimpresión de *Isaaci Newtoni Opera quae exstant Omnia*, por la ed. Fromman de Stuttgart, suponemos que se trata de la preparada por S. Hosley en 1779-85, imperfecta e incompleta, pero única hasta ahora.

La constante preocupación de algunos científicos ingleses ha llevado ahora a la Royal Society —tal como lo relata en la introducción en conocido “newtonólogo” E. N. da C. Andrade— a publicar la nutrida sí que interesante correspondencia de Newton* bajo la supervisión editorial del Prof. H. W. Turnbull. Hasta la fecha han aparecido tres gruesos volúmenes, bellamente impresos a gran formato, y que pretenden ser los precursores de una futura edición crítica de las obras completas.

Abarca el primero los años 1661-1675. En el *Prefacio*, Turnbull explica cuidadosamente tanto el criterio adoptado para planificar esta *Correspondence*, como las dificultades —realmente impresionantes— con que se tropezó (hasta la fecha de las cartas debe determinarse con cuidado, pues aun en esa época todavía se utilizaban indistintamente los calendarios Juliano y Gregoriano). En todos los casos se dan in extenso las cartas escritas por y a Newton, en tanto que algunas de contemporáneos que a él se refieren, son extractadas en su parte pertinente; agregándose, así mismo, algunos fragmentos menores del mismo Newton. Las cartas se transcriben en su original, inglés o latín, dándose en este último caso, una paráfrasis o bien una traducción completa, siguiendo a cada una de ellas las notas explicativas, que tanto intentan correlacionar las diversas cartas entre sí como dar noticia de las personas que en ellas aparecen o bien explicar dificultades del texto mismo.

El volumen I abarca los años 1661-1675; el II, 1676-1687; y el III, 1688-1694; por lo cual es de esperar la aparición de al menos otro volumen que llegue hasta la muerte de Newton (1727), aunque los editores nada dicen al respecto.

No es el caso analizar esta correspondencia sino sólo asegurar al lector que a poco que recorra con alguna atención los tres magníficos volúmenes aparecidos, quedará asombrado de la polifacética figura del *humani genere Decus* (como reza parte de su epitafio) que fue en realidad en Newton que hasta ahora pudo haber

* H. W. TURNBULL (curador), *The correspondence of Isaac Newton*, published for the Royal Society at the University Press, Cambridge, 1959-1961, 3 vols de XXXVII+465, XI+552 y XVIII+445 pp.

considerado restringido a la física. Desde breves observaciones acerca de la fónica inglesa, hasta fundamentales aclaraciones de sus ideas científicas (como por ej. sus notables cartas a Oldenburg) y las curiosas y eruditas cartas bíblicas (por ej. donde se ocupa largamente del texto griego de I Jo. V, 7 y I Tim., III, 16 mostrándose muy al tanto de la crítica y los textos y traducciones de la Biblia en la época, con una erudición impensable en un científico de nuestra era).

El vol. III es especialmente interesante, pues abarca la correspondencia de la época posterior a la publicación de los *Principia* y es dable entonces observar a través de la misma algunas de las reacciones provocadas. Señalemos como datos curiosos: la carta nº 367 a Richard Bentley, donde Newton establece las obras que es necesario conocer para poder aprovechar de sus *Principia*; la nº 394, acerca del método de fluxiones; la correspondencia con Locke; el manuscrito "De natura acidorum"; etc.

En resumen, una bella edición que esperamos se complete hasta lograr la *Opera Omnia* que merece el genio de Newton. [J. E. B.]

* En una lujosa edición a gran formato presenta Dover, la clásica traducción inglesa que, en 1912, hicieron los esposos Hoover del texto latino del *De re metallica*⁹, donde Agrícola aparece como el primer autor de un extenso tratado de minería y metalurgia, publicado en 1556. Claro es que la obra sólo conserva interés histórico, pero aquí su valor es indudable, puesto que en forma clara y detallada informa al lector acerca de las técnicas metalúrgicas, con abundancia de indicaciones prácticas —aun en el aspecto legal— noticias históricas e ilustraciones claras, lo que la constituye en un clásico de la historia de la tecnología y de la ciencia en general.

Y curiosidad no menor es el hecho de tratarse de un ex presidente de los Estados Unidos de Norteamérica, quien no sólo ha sabido verter el latín germánico de Agrícola en los moldes ingleses sino que ha agregado eruditas notas y apéndices, que contribuyen no poco al entendimiento del texto. La inclusión de las 289 ilustraciones originales de la obra son otro acierto de esta edición. [J. E. B.]

* Bien informado y poseedor de un agradable estilo, ha sabido Dreyer¹⁰ presentar una atrayente biografía de Tycho Brahe, el famoso astrónomo danés, cuya personalidad vivaz y activa ha enmarcado ajustadamente en el pujante siglo XVI. Se trata de una reimpresión originalmente publicada en 1890. [J. E. B.]

* Prácticamente por la mitad han dividido los autores este *Panorama*¹¹: ocupa la primera parte la sección expositiva, en tanto que la segunda comprende una selección de textos clásicos dedicados a poner en contacto al lector con varios de los científicos citados en el texto.

"Dos fechas le sirven de tope: 1453 (toma de Constantinopla por los turcos) y 1950. Todo lo anterior a la primera es ciencia antigua y ciencia medieval; por lo tanto, telón de fondo —doble telón de fondo— del campo histórico en que hemos querido movernos. Todo lo posterior a la segunda pertenece ya a la más candente y bullente actualidad, a lo que todavía no puede ser contemplado por el descriptor con suficiente 'perspectiva histórica'." Luego, previa una *Introducción*, donde exponen, brevísima pero con aceptable adecuación dado las pocas páginas dedicadas, los antecedentes greco-islámico-medievales, se pasa en se-

⁹ G. AGRÍCOLA, *De Re Metallica*, transl. by H. C. Hoover and L. H. Hoover, Dover Publications, New York, 1950, XXXI+638 pp.

¹⁰ J. L. E. DREYER, *Tycho P. Brahe, A. picture of scientific life and work in the sixteenth century*, Dover Publications, New York, 1963.

¹¹ P. LAIN ENTRALGO Y J. M. LÓPEZ PIÑERO, *Panorama histórico de la ciencia moderna*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963, 685 pp.

guida a desarrollar las distintas secciones: *Ciencia del Renacimiento, Ciencia del Barroco, Ciencia de la Ilustración, Ciencia del Romanticismo, Ciencia del positivismo naturalista, La ciencia actual*. Dividiendo cada una de ellas en: *ciencia y filosofía de la naturaleza* (las ciencias particulares; idea de la naturaleza; el método científico; la matemática), y, *el hombre y su vida* (antropología; anatomía y fisiología; la vida histórica).

Todo ello muy sucintamente expuesto, es sin embargo suficiente para cumplir la intención de los autores, esto es, completar la educación del "hombre culto", que ha menester de un panorama de esa ciencia moderna que halla doquiera extienda su interés. Una ventaja no despreciable de esta historia de la ciencia es la de haber sido escrita originalmente en castellano por autores que dominan el genio de la lengua y tienen claro concepto del factor humanístico que 'incuba sobre las aguas' de esa ciencia. Gracias a esta perspectiva en nuestros autores, el lector 'humanista' podrá engarzar sin mayor dificultad lo que va aprendiendo aquí de la historia de la ciencia en cuanto ya sabe de la historia general.

Sin embargo, nos permitimos señalar que tal vez ese mismo lector se sienta un poco molesto, por una lado, debido a la cantidad de términos técnicos que, probablemente, no conoce y que lo dejan ayuno en muchos casos; y por otro por la total ausencia de alguna bibliografía inmediata, citada al pie de página, que le permita una consulta adecuada a fin de ampliar determinados temas que Laín-López han dejado —necesariamente— en el tintero. Al efecto, no alcanza la bibliografía general recogida al final de la obra, puesto que nuestro lector no sabrá a cuál de las obras hechar mano para un determinado tema. Comprendemos la intención "panorámica" de la obra, pero tal vez sin mayor recargo ni distracción del lector, pueda agregarse en la futura edición que esperamos, eso que, en nuestra opinión, merece ser agregado. Para lo cual podría sacrificarse un tanto la extensa colección de *Textos* (casi 400 pp.) teniendo en cuenta, precisamente, ese carácter "panorámico". [J. E. B.]

APENDICE. En este Apéndice comentaremos brevemente obras que, si bien interesarán al lector especializado, tienen carácter predominantemente científico.

* La vuelta a las fuentes parece ser una urgente realidad en estos últimos años y pareciera generalizarse lo que Dreyer dice de los astrónomos en la obra antes comentada: "Astronomers are so frequently obliged to recur to observations made during former ages for the purpose of supporting the results of the observations of the present days, that there is a special inducement for them to study the historical development of science". Y si en otras ciencias no es ese precisamente el motivo, es indudable que en todas se está sintiendo la necesidad de apreciar lo previo, en el más amplio sentido. De ahí las antologías que surgen asiduamente para servir de lectura inmediata; y es nuevamente Dover Publications quien hace su aporte con esta obra¹² que forma parte, como volumen primero, de la colección "Classics of Science", bajo la dirección general de G. Holton.

Aparecen aquí reunidos y debidamente traducidos al inglés, los trabajos fundamentales de Liebig, Wöhler, Laurent, Kekulé, etc., hasta llegar a la fundamentación de la estereoquímica por obra de van't Hoff y Le Bel. En total nueve trabajos que han fundado la química moderna en su estadio clásico.

¹² O. T. BENFEY (curador), *Classics in the theory of chemical combinations*, Dover Publications, New York, 1963, XII+190 pp.

Se anuncia la próxima aparición de volúmenes análogos dedicados a la radioactividad, isótopos, cosmología, evolucionismo, etc. [J. E. B.]

* “Esta obra¹³, dirigida al lector no especializado, consiste en una serie de artículos sobre ciencia y perspectiva científicas, en cuya colaboración han intervenido doce científicos y filósofos con trabajos redactados para esta especial finalidad”. Palabras del prefacio que explican suficientemente los motivos de la obra; para cumplir los cuales se ha encargado a doce distintos autores la redacción de otros tantos capítulos: “La ciencia y la vida humana” (B. Russell); “Matemáticas y lógica” (E. T. Whittaker); “Astronomía y cosmología” (H. Bondi); “Física” (E. U. Condon); “Química” (J. Read); “Bioquímica” (E. Baldwin); “Biología” (W. C. Allee); “Evolución y genética” (J. Huxley); “Psicología” (E. G. Borin); “Antropología” (C. Kluckhohn); “Psicoanálisis” (E. Fromm); y “La ciencia como previsión” (J. Bronowski). Una breve noticia biobibliográfica precede a cada autor, cerrándose el volumen con una bibliografía general, distribuida por temas.

La selección de autores y temas es, en general, acertada y el lector podrá tener una idea bastante clara del estado actual de las diversas ciencias llevado de la mano por verdaderas autoridades en cada caso. Capítulos hay muy bien logrados, como por ejemplo, los debidos a Read o Bondi; pero no puede dejar de criticarse sea la insuficiencia del análisis que hace Bertrand Russell, o el despectivo epígrafe de “Matemáticas y lógica” —puesto que no se trata sino de la imprescindible lógica que han menester las matemáticas— o el reducir la psicología a la psicología experimental, utilizando en el capítulo siguiente “Antropología” sin aditamento alguno; por donde ya se consuma el expolio en desmedro de la filosofía, madre venerable y aun con patria potestad sobre ambas denominaciones (reclamo que podemos extender a Laín-López cuando en su panorama utilizan “Filosofía de la naturaleza” en un contexto puramente científico). [J. E. B.]

* Como complemento a su magnífica *Encyclopedia of science and technology*, la editorial McGraw-Hill viene publicando volúmenes anuales que significan algo más que una puesta al día. Así, en este que ahora presentamos a nuestros lectores¹⁴ se hallan, en la *Primera Parte*, un “Preview of 1963”, con siete artículos acerca de la ayuda gubernamental a la ciencia; quince años de WHO (“World Health Organization”); el lenguaje artificial; problemas de ecología humana; la inteligencia artificial; etc.

Ocupan la *Segunda Parte* un conjunto de clarísimas y curiosas fotografías de interés científico y tecnológico: temas arquitectónicos, fotomicrografías electrónicas, radiografías con rayos X, las tan llamativas de efectos logrados por los modernos “masers”, etc.

La *Tercera Parte* es ocupada por un “Review of 1962” y donde, por orden alfabético, aparece ahora sí la puesta al día de la “Encyclopedia” en una 500 pp. de texto a doble columna, claramente impreso e ilustrado y con una enorme abundancia de entradas. El nivel de tratamiento continúa la línea de la “Encyclopedia”. [J. E. B.]

¹³ J. R. NEWMAN (curador), *¿Qué es la ciencia?*, Ed. Aguilar, Madrid, 1962, XIX+486 pp.

¹⁴ McGraw-Hill Yearbook of science and technology. Annual review of scientific developments, 1963, The McGraw-Hill Book Co., New York, 1963, 608 pp.

BIBLIOGRAFIA

FILIPPO PIEMONTESE, *Problemi di filosofia dell'arte*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1962. 228 pp. en 8ª.

En cuestiones filosóficas no siempre resulta fácil encontrarse con una obra de amena lectura, a pesar de la tradición literaria que la filosofía ha heredado de Platón, y aun de los presocráticos. Por esta razón produce el volumen de Piemontese la agradable sensación de una obra escrita con la frescura de un cuento, a pesar de los temas en que se mueve. En realidad es algo así como una colección de cuentos, dado que incluye quince estudios de índole, valor y longitud diversas.

Lo que fundamentalmente nos interesó en el volumen que comentamos, fueron los ensayos propiamente especulativos que, un poco insidiosamente, quizás, co-
tejamos con sus anteriores "lecciones" (F. PIEMONTESE, *Lezioni di Filosofia dell'Arte*, Torino, P. A. S., 1957). Pero antes de criticar, digamos algo acerca del contenido del libro. Dos de los ensayos están dedicados directamente a exponer doctrinas estéticas: el primero sobre L. Pareyson (*La teoria della formatività e il rinnovamento degli studi estetici in Italia*, pp. 9-30), el otro sobre L. Stefanini (*L'estetica della parola assoluta e i suoi presupposti metafisici*, pp. 168-187). La crítica bibliográfica está representada por seis trabajos: *Autobiografia di un filosofo* (pp. 91-95) sobre M. F. Sciacca; *Studi di filosofia dell'arte sacra* (pp. 125-131), y *Filosofia, simbolismo ed espressione artistica* (pp. 132-144) acerca de sendos volúmenes del "Archivio di Filosofia"; *Dante e la poetica della visione* (pp. 145-167), referido a la "Storia della Commedia" de Mario Apollonio; *Estetica speculativa ed estetica empirica* (pp. 188-209), a propósito de las Actas del Tercer Congreso Internacional de Estética de Venecia; y *Problemi di storia dell'estetica* (pp. 217-224) en relación con "Momenti e problemi di storia dell'estetica." El resto de la obra, y para nosotros lo más representativo de la misma, lo constituye una serie de estudios originales: *La concezione pedagogica dell'arte nel suo significato e nei suoi limiti* (pp. 31-53); *Qualche rilievo sul giudizio di gusto* (pp. 54-61); *Arte e filosofia* (pp. 62-82); *Filosofia e letteratura* (pp. 83-90); *La filosofia nella "Divina Commedia"* (pp. 96-105); *Il problema filosofico dell'arte sacra* (pp. 106-124), y *Sul carattere speculativo dell'estetica e sul carattere storico della critica* (pp. 210-216).

Lo que más nos ha impresionado de esta serie de estudios es lo referente a la relación entre la filosofía, el arte y lo sagrado. El autor plantea los problemas suscitados por estas relaciones, y los resuelve, dentro de las líneas que apuntaba ya en sus "lecciones", aunque en algunos de los desarrollos que presenta se nota una mayor elaboración de la base conceptual. Y decimos en algu-

nos, porque el conjunto da la impresión de ser un conglomerado de valores muy dispares. A pesar de estos desniveles, hay una intención evidente de atacar los problemas en su base, intención que ha logrado su mejor expresión, a nuestro parecer, en el estudio de qué son las artes sagradas.

Y entrando ya en el terreno de las *quaestiones disputatae*, nos vamos a referir a tres conceptos en torno a los cuales, según creemos, gira todo la obra: los de estética, arte, y belleza, conceptos que en la visión de Piemontese aparecen íntimamente relacionados. Arte es fundamentalmente el *rectus ordo factibilium*, formalizado por la finalidad de producir obras bellas. A su vez la belleza es *splendor formae*, o, aceptando la definición de Lotz, "el esplendor radiante de lo invisible en lo visible". De aquí que la estética, estudio de lo bello, sea también filosofía del arte.

Es precisamente en la respuesta a estas "antiguas preguntas" (*e a quest'antica domanda, noi riteniamo sempre valida un'antica risposta*, dice Piemontese), en lo que no nos decidimos a estar de acuerdo con el autor. ¿Quiere decir esto que consideramos falsa la solución que nos ofrece? Falsa no; insuficiente, sí. Para explicar la belleza el recurso a la forma es necesario; pero, ¿es suficiente? Nos parece que no. Pero, fuera del problema de la belleza, importa más a la obra que comentamos el problema del arte. ¿Es lícito restringir el arte a la producción de obras bellas? Es indudable que esta concepción cuenta con el aval de toda la antigüedad clásica, pero ello no basta para justificarla. Y no sólo a los ojos del arte moderno, que ha rechazado declaradamente la pretensión de "hacer belleza", resulta totalmente inadecuada la definición antedicha, sino aún frente a un arte como el gótico, cuya única actitud consciente era el "operar". Porque, si entendemos el *splendor formae* en un sentido restringido, no puede aplicarse a las obras del arte gótico (cosa que vieron con perfecta claridad los teóricos del renacimiento, del clasicismo y los románticos); y si lo hacemos lo suficientemente amplio como para que se pueda aplicar a este arte, pierde todo sentido la distinción entre arte, artesanía y productos naturales.

Una última cuestión que nos parece resuelta a medias es la del dominio de la estética, pero como su solución depende fundamentalmente de lo que se entienda por belleza y por arte, no nos vamos a detener en ella.

Todo lo dicho no significa que el libro nos parezca desdeñable; por el contrario, creemos que es una obra muy de tenerse en cuenta, y por ello mismo nos hemos detenido a señalar sus limitaciones, que indican, en último término, el insuficiente desarrollo que han tenido en la escolástica las cuestiones estéticas. Y en este punto se hace necesario señalar otro mérito del autor: el enfrentarse con las cuestiones para dar, aunque más no sea, un principio de solución a problemas que ni siquiera se habían planteado adecuadamente.

En el aspecto tipográfico, en líneas generales correcto, sólo nos cabe señalar la cantidad de erratas que se han deslizado en la impresión.

OMAR ARGERAMI

R. GUARDINI, *Religión y Revelación*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963.

No se trata de presentar a Guardini sino un libro de Guardini. Y en este libro que se ofrece al lector de habla castellana, el autor nos da una síntesis, una expresión original de elementos que subsistían en el ambiente.

Toda la obra trae la impronta propia de un Romano Guardini que escribe en alemán: la diafanidad propio del ágora latina y la intimidad originaria del brumoso Norte.

Pero además, Guardini no es sólo católico, sino que es un pensamiento católico; y esto es lo que nos asegura no sólo la ortodoxia de su obra sino una vital síntesis católica del pensamiento contemporáneo.

Digo esto porque hay dos corrientes de pensamiento que gravitan evidentemente en la obra que estamos comentando: Das Heilige de R. Otto y la obra de Scheler Von Ewigen im Menschen. Ambas obras son fundamentales para la filosofía de la Religión, ambas tienen destellos definitivamente iluminadores; pero ambas están impostadas en estructuras gnoseológicas que vician su perspectiva visualizadora: el irracionalismo kantiano en Otto y el "apriorismo emotivo" de Scheler. Guardini se inscribe en una metafísica realista e intelectualista.

La obra se divide en tres partes: La Experiencia religiosa, La configuración de la experiencia Religiosa y Religión y Teoría.

De las tres, la primera que es la más extensa es también la más interesante por su contenido. En ella nos describe fenomenológicamente la originalidad de la experiencia religiosa. Originalidad que nacen del acto religioso un acto primero, espontáneo, inédito e irreductible. El título de uno de sus apartados "el carácter simbólico de las cosas", gravitado evidentemente por Scheler, nos descubre la inspiración agustiniana de esta "Re-velación" de Dios; al mismo tiempo que "existencialidad de la experiencia religiosa" nos habla de un acto que "de-fine" el individuo existencialmente porque lo constituye.

La tercera parte, Religión y Teoría, describe la conceptualidad de la experiencia religiosa. Toda ella está impostada en una gnoseología tomista, y más aún "ir hacia otros", "ir hacia adelante", "ir hacia arriba" no son sino un modo original de presentar las cinco vías del Aquinate a un lector contemporáneo.

Este libro avala la honestidad intelectual de Guardini: es una síntesis nueva, dicha de un modo claro y ordenado. Esperamos la II parte.

VICENTE O. CILIBERTO

JOSE IGNACIO DE ALCORTA, *El Ser, Pensar trascendental*. Ediciones Fax, Madrid 1961, 315 pp.

"El presente libro —así dice el conocido filósofo y catedrático de Barcelona en el Preliminar— representa tal vez entre los hasta aquí publicados la aportación más decidida de mi posición sistemática, y revela por ello más o menos directamente el estilo de mi filosofía. En mis desvelos por la Filosofía, en mi dedicación sostenida y constante a la misma, siempre pensé que antes de atacar cualquiera de sus partes era preciso considerar la totalidad sistemática de la misma y descender a sus fundamentos para recrear y profundizar en su concepto..." (p. 5). La Filosofía exige ponerse en trance de afrontar sus cuestiones nucleares, que son las que la constituyen. Lo otro, el cultivar lo "anecdótico"... más bien distrae de lo que es la naturaleza y especificidad de la Filosofía y forma al modo de incrustaciones y caparazones superficiales en su periferia que no permiten ya penetrar en ella... La cuestión que aquí se debate, que podríamos considerar constitutiva de la Filosofía, es el problema del pensar trascendental visto en la conexión constituyente y originaria del ser y conocer. Quiere contestar a las preguntas: ¿Qué es el pensar trascendental? ¿Cómo y por qué se constituye en la interconexión originaria y fundamental del ser y conocer? Y ¿por qué esta interconexión radicalísima y originaria es

la condición y el fundamento primario de la Filosofía y, diríamos más, de la constitución primaria del pensar humano y de su posibilidad en general?... (p. 6) y añade luego: La "Philosophia perennis" sabe mucho sobre este modo de proceder, pues a ello se debe precisamente su perennidad y fecundidad... (p. 13) y más allá: "Creo que si se quiere repensar y recrear la filosofía tradicional habrá que ir hasta sus bases, hasta sus ideas germinales precisamente habrá que llegar al ser..." (p. 59) y quiere que su posición filosófica sea caracterizado con el rótulo de "Ontoespiritualismo y Ontognoseología..." (p. 7). De estas citas se deduce que estamos en esta obra frente a un repensar y recrear personal de la Ontología o Metafísica general de la "Philosophia perennis" con sus partes correspondientes de la Lógica y Psicología, que trata de sus dos tópicos tradicionales: I. Del ser en sí; II. del ser en la inteligencia o la verdad lógica.

Del primer capítulo de la Ontología: "Del ser en sí", trata el autor en el IV y XII capítulo de su libro; Valor de infinitud del ser y Naturaleza y valor del ser; en el V y VI.: El ser y la ontología fundamental y la posibilidad de la metafísica, en el VII: Ser y persona; y en el XI: La dialéctica de la analogía del ser.

Del segundo tópico: Del ser en la inteligencia o de la Verdad lógica trata en el I, II y III capítulo: El ser y el conocimiento, como "primum cognitum", el pensar trascendental y categorial; en el VIII: Naturaleza y entidad del conocimiento; en el IX: Ser y conocer en Santo Tomás; y en X: El idealismo y el valor del conocimiento.

Sobre la universalidad vastísima del concepto del ser vuelve en una infinitud de repeticiones, por ejemplo: "Así como en una gota del mar hay una pertenencia a la totalidad del océano y retiembla todo él en ella así en la abertura al ser llevada al cabo sobre cualquier dato es la totalidad del ser o realidad la que acusa su presencia ilimitadamente..." El ser es una noción synontológica y synóntica. Queremos significar con estas dos palabras synónimas que nos da visión implícita e indeferencia de toda la realidad sin limitación... (p. 47). El ser engloba todo objeto cualquier que éste sea. (p. 54). El ser es el más extenso de los conceptos, es también sumamente intensivo y potente. (p. 65). Habla a menudo "de noción omniconspectiva del ser" "es una omniconspección sobre la realidad total de una forma fundida e implícita" "en los choques que podemos provocar al llevar el ser sobre los entes y estos sobre el ser este nos va expresando su contenido, que de suyo es "implícito" (sic). "La pérdida de la visión adecuada del ser ha negado a la Filosofía y principalmente a la Ontología, desplazándola de su centro auténtico. La vuelta a la ontología que ahora se inicia tiene que recuperar a ella misma como objeto de su posibilidad y especificidad. Con ello, la Filosofía recobrará aquel eje de estructura en torno del cual podrá ser construida. (p. 58). Por estas expresiones y muchas otras resulta luego poco comprensible su polémica con Cayetano por la contención implícita en el ser en cuanto a sus diferencias. (p. 278).

En cuanto a la segunda parte de la Ontología, la gnoseología, anota muy bien el autor: "Ya que a la metafísica le incumbe el ser Crítica y el comprobar gnoseológicamente la validez de sus descubrimientos y de su fundamentación, ya que no puede ir a ningún otro saber a buscar sus fundamentos, sino que ella misma tiene que llegar hasta ellos de un modo formalmente crítico...". Y esta tarea de la Metafísica realiza con mucha eficacia en su libro p. e. en la p. 26: "En la prueba a que puede ser sometido por el escepticismo, el relativismo y el fenomenismo universales, el conocimiento inteligible, o pensar humano se muestra incoercible a su corrosión y negación. Y en el trance último,

en que quiere ser destruido y en la formulación misma de su negación devuelve indirectamente y de una forma plena su realidad y afirmación."

Igualmente son muy acertadas y eficaces sus exposiciones contra Heidegger (p. 108) y contra las diversas clases del Idealismo, donde se detiene más largamente (p. 230). Es de lamentar que su concepto de acción inmanente y su analogía de atribución, que defiende en cuanto al ser en sus relaciones a los inferiores, le cierran el camino para comprender la posición de Cayetano y le impiden así a pertrecharse con razones más consistentes para mantener bien altas las banderas de la Metafísica general aristotélico-tomista como lo hace el autor en general con éxito. En cuanto al cap. VII: Persona y ser, formulamos votos para que pueda realizar bien pronto su proyecto anunciado en la p. 160, de escribir una monografía más extensa sobre la interesante cuestión de la vinculación de espíritu y ser que determina precisamente el ontoespiritualismo y de lo cual apenas brinda algunas anticipaciones en líneas generales. Sin compartir todas las afirmaciones en el transcurso de su obra, se apreció en el libro un estilo de pensar homogéneo e ideas personales sobre los puntos básicos de los que arrancan las direcciones sistemáticas de la Filosofía y se le debe reconocer la habilidad de acercar las profundas doctrinas de la Filosofía perenne a nuestra época. Libros de esta clase hacen un gran bien a los espíritus ansiosos de profundizar en el "*Ontoespiritualismo*" y en la "*Ontogno-seología*".

T. MAAS

R. GUARDINI *Mundo y Persona*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963.

Este libro significa "un ensayo para una teoría cristiana del hombre", con la cual Guardini inscribe este ensayo en una orientación existencial.

Existencial en una doble dimensión: por una parte descripción del hombre históricamente concreto y por otra una visualización llevada a cabo no desde una dimensión de substancia sino desde la perspectiva del devenir.

El mundo deja de ser visto como "naturaleza" y concebido como "creación" (i. e. objeto de un acto de inteligencia y amor), donde la persona realiza la cultura no como un "sujeto autónomo", sino como un acto de servicio.

"El mundo no tiene el carácter de naturaleza sino de una historia realizada por Dios. El hombre no tiene el carácter de sujeto, sino que es él mismo porque Dios le llama y le mantiene en su llamada".

Es así como la creación adquiere carácter de gracia, donde "crear" significa que Dios "*sitúa*" al hombre en una relación consigo mismo entre la cual el pensamiento dice "Dios no es yo", pero tampoco es otro. Porque justamente en el encuentro con el *Tú*, persona de las personas, es donde el hombre realiza su dimensión de Persona.

En este sentido, la clave del libro está dada en el capítulo "La persona y Dios" y encuentra su complemento en "la Persona Cristiana y el Amor".

Un místico hábito agustiniano y una fresca expresión hacen de la lectura de este libro un subjetivo encuentro con un vigoroso pensamiento moderno que ensaya una nueva síntesis cristiana de filosofía y Revelación.

VICENTE O. CILIBERTO

JORGE L. GARCIA VENTURINI, *Ante el fin de los tiempos*, Ed. Troquel, Bs. As., 1962.

En su obrita "Ante el fin de los tiempos" el profesor García Venturini abarca una serie de reflexiones fundamentalmente referidas, a lo que él da en llamar la "aceleración" de la historia y a sus inherentes consecuencias. Estas reflexiones, agrupadas en siete capítulos distintos, si bien se implican generalmente entre sí, no están en estricta dependencia.

Partiendo de la historia como "ens mobile", el Autor señala la inevitable aceleración de ese movimiento, aceleración que surge con la mayor cantidad de hechos significativos en un tiempo dado. Esta aceleración histórica que lleva en sí misma, el ir en continuo aumento, provoca efectos progresivos como ella, y análogos a los constatados por la teoría de la relatividad. Entre estas consecuencias el A. considera: 1) la "compresión" del recinto histórico, o sea la creciente relación entre las diversas partes del mundo. 2) el "incremento" de la masa histórica, o sea la mayor complejidad de los hechos presentes a causa de un pasado que los enriquece y les da mayor implicancia. 3) el "aumento de energía" es decir una más grande capacidad de expansión y de conquista por parte de la humanidad. Al reflexionar sobre la "compresión" del recinto histórico, el A. constata una creciente unificación histórica en torno a la civilización Cristiana Occidental, lo que permite hablar de modo real y por primera vez de una Historia Universal.

Esta situación inédita —por la cual toda la tierra y todos los hombres, son cada uno, escenario y actores de un mismo drama universal— denuncia en parte, la arbitrariedad de toda pasada periodización de la historia —ya que sólo actualmente la historia deviene *una*, y por lo tanto susceptible de ser dividida. Pero, además es señalada la arbitrariedad de toda periodización futura a la manera clásica —según fechas y hechos anteriores— por la rigidez que ésta entraña.

Finalmente y como 4º efecto de la aceleración histórica, el A. se refiere a una cada vez más cercana y radical transformación de todas las estructuras —políticas, económicas, etc.— transformación que permitiría hablar con propiedad de una "nueva era" semejante a los antiguos ciclos cósmicos. Estos cambios que se anuncian —provocados en un orden empírico por la energía atómica, la cibernética, etc.— llevan y deben llevar a la reflexión detenida y estrictamente histórica, sobre el fin de los tiempos.

Inesperadamente el A. nos habla de otra posibilidad latente en la historia: el totalitarismo universal y su antídoto. El libro concluye, pues, con un llamado a la necesidad de defender la noción de "persona humana" proponiéndola como meta en la teoría y en la acción concreta de los pueblos y de los hombres, y eliminando todas aquellas ideas —como "nación" o "patria"— que se han alzado —según G. Venturini— como obstáculo en la orientación de la historia hacia una raigal preocupación por el hombre concreto.

CARLOTA RAVA

CRONICA

REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE

El sábado 15 de febrero, a las cinco de la mañana, se extinguió en Roma una de las más grandes figuras del tomismo contemporáneo, el Padre Garrigou-Lagrange. Su muerte cierra una etapa cuya trascendencia sólo ahora comenzamos a comprender.

Marie Aubin Garrigou-Lagrange había nacido el 21 de febrero de 1877 en Aunch, ciudad pequeña pero llena de gloriosas tradiciones, conocida por los romanos como Augusta Aucorum; capital del Armagnac hasta la Revolución Francesa y después centro industrial y minero, con buenos vinos y mejor aguardiente, ricos plantíos, una hermosa catedral gótica y una gran biblioteca, índice de las inquietudes culturales de sus hijos.

En ese ambiente provinciano, amante de la tradición y abierto a la cultura, transcurrió la infancia de Marie Aubin. Hizo, más tarde, estudios en los liceos de Nantes y de Tarbes; fue un alumno aplicado y laborioso, como las gentes de su tierra. Creyendo tener vocación para la medicina, se trasladó a la Universidad de Burdeos, donde cursó los primeros años de la carrera médica. Pero súbitamente, en 1897, cambió el curso de su vida, había descubierto su verdadera vocación. Abandonó la Universidad y la medicina y se entregó al servicio de Dios en la Orden Dominicana. Contaba entonces veinte años.

En la vida religiosa encontró el cauce que ansiaba su espíritu. Y encontró también a Santo Tomás de Aquino. Los hijos de Santo Domingo sentían la grave responsabilidad que la Iglesia, por medio del Papa, les había recordado pocos años antes: ellos poseían la tradición viviente del tomismo, la doctrina que el mundo necesitaba; debían, pues, trabajar incansablemente en profundizarla, difundirla y aplicarla. León XIII había sido explícito: Santo Tomás no sólo constituye la culminación de trece siglos de reflexión cristiana, sino que es, sobre todo, el faro que debe iluminar todo esfuerzo intelectual futuro. El joven religioso decidió dedicar su vida entera a la tarea de ahondar y expandir el pensamiento del Doctor Común. Y cumplió su designio.

En 1902 recibió la ordenación sacerdotal. Fue inmediatamente destinado a enseñar filosofía y teología en el convento de Le Saulchoir, la hermosa creación del Padre Lacordaire. En 1904 y 1905 hizo estudios filosóficos en la Sorbona y asistió a cursos del Colegio de Francia, donde enseñaba Bergson.

Desde 1909, año en que fue trasladado a Roma, enseñó en las Facultades del Pontificio Instituto Angélico, en el que, al decir de Pío XI, "Santo Tomás habita como en su propia casa". Allí se desarrolla todo el resto de su vida, entregada por entero a la oración, la docencia y la reflexión filosófica y teológica. Cuidado en distinguir teóricamente los distintos planos de la actividad humana, sabe,

como dirá su amigo Jacques Maritain, "distinguir para unir". En su vida no hay compartimentos estancos: hace labor filosófica, pero, filósofo cristiano, engarza la filosofía en la teología, y a ésta, en la vida interior sobrenatural. Y toda esa riqueza se vuelca en la docencia, ya desde la cátedra, ya desde los libros y las revistas.

Los que tuvimos el privilegio de ser sus alumnos recordamos con emoción sus clases, llenas de vida y de colorido. Fraile predicador, el Padre Garrigou-Lagrange sabía de la magia del gesto, de la frase intencionada, de los matices de voz. Transmitía entusiasmo, obligaba a reflexionar, en ocasión emocionaba. Por desgracia, nada de ésto pasó a sus libros, escritos con la fría objetividad que exige la ciencia. Sólo un observador avisado puede descubrir, aquí y allá, un rasgo personal o un matiz afectivo.

En su despacho, una humilde celda blanqueada con cal, prodigaba cordialidad y gentileza a sus visitantes. Hablaba un francés parisiense, que despistaba al conocedor de su origen provinciano. Atendía cualquier consulta, explicaba cualquier problema, pero hacía comprender con amabilidad que no le gustaba perder tiempo en cosas inútiles.

Fue Maestro en Teología, el más alto grado académico que concede la Iglesia; miembro de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, Censor del Santo Oficio, Consultor de la Congregación de Universidades y Seminarios, miembro honorario de diversas instituciones culturales.

Su obra escrita es abundante y variada. Comienza en 1904, con un artículo en la *Revue Thomiste* sobre la demostración de la existencia de Dios por los grados del ser, y se continúa con diversos estudios filosóficos sobre el tema de Dios. En 1909 aparece su primer libro: "*Le sens commun*", que tendrá un influjo notable en nuestro país. Si bien está orientado a aclarar problemas suscitados por el bergsonismo, su tono general es expositivo y no polémico; por ello conserva actualidad a pesar del tiempo transcurrido. Durante esta época sus temas preferidos son los metafísicos; al mismo tiempo comenta muchas obras de historia de la filosofía. Hacia 1913 comienza a tratar cuestiones apologéticas, sobre todo motivadas por el blondelismo y su método de la inmanencia. En 1915 publica su segundo libro, "*Dieu, son existence et sa nature*", traducido a varias lenguas, entre ellas a la nuestra, en Buenos Aires. Se trata de una obra sólida, ordenada y clara, cuya undécima edición, de 1950, no varía substantivamente de la primera, pese al agregado de algunos anexos y notas. De 1918 data su tercer libro, en latín, "*De Revelatione*"; como los anteriores marca una renovación en los planteos hasta entonces corrientes, por la introducción de un rigor filosófico antes desusado. Esta obra, hoy clásica, mereció una calurosa carta de felicitación del Papa Benedicto XI; en 1950 apareció la quinta edición.

A partir de 1919 sus trabajos se orientan hacia la teología espiritual; en 1920 y 1921 todos sus artículos versan sobre mística, con la sola excepción de un estudio sobre teología fundamental y otro sobre el principio de finalidad. En 1922 sucede lo mismo, estos trabajos previos culminan, en 1923, con la obra "*Perfection chrétienne et contemplation*", donde con gran rigor teológico sostiene la tesis, hoy corriente, de que todos los cristianos están llamados a la contemplación mística. También esta obra pasará a ser un libro clásico en la materia. En este año continúan sus trabajos sobre teología espiritual. Sobre quince artículos publicados, trece versan sobre el tema y dos sobre filosofía: uno sobre el primer dato intelectual y otro sobre la esencia del conocimiento.

En el año 1924 sus estudios místicos alternan con temas de teología sistemática y de filosofía: se ocupa de las relaciones de la doctrina del acto y la potencia con la premoción física, tema que lo sigue ocupando en trabajos publicados en

1925 y 1926, alternándolos con estudios sobre las purificaciones pasivas. En 1927 todos sus artículos son sobre mística, lo mismo que en 1928, en el que, sin embargo, presenta un trabajo sobre el conocimiento del alma por sí misma. En 1929 aparece su quinto libro, "*L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*"; se trata de un estudio de teología mística sobre el problema del amor y las purificaciones pasivas, según los principios de Santo Tomás y de San Juan de la Cruz. Todos sus otros trabajos de este año también se ocupan de mística.

En 1930 aparecen veintiún trabajos suyos; la mayoría son de mística, pero también hay un estudio sobre la evolución creadora, la primacía del ser sobre el devenir y el modernismo. De sus artículos de 1931 citemos, en el campo filosófico, uno dedicado al realismo del conocimiento y otro sobre la prueba de la existencia de Dios basada en el deseo de la felicidad. En 1932 aparece otra obra suya: "*La Providence et la confiance en Dieu*", pronto traducida, como su anterior sobre el amor de Dios, al italiano, inglés, alemán y polaco; en Buenos Aires se la vertió al español. De este mismo año es otra obra, esta vez filosófica: "*Le réalisme du principe de finalité*", también traducida en Buenos Aires; la comentamos en estas mismas páginas, en 1949.

De 1933 data una obra breve, "*Les trois conversions*", sobre teología mística, diversos estudios sobre temas conexos y algunos trabajos filosóficos, sobre el constitutivo de la personalidad, donde defiende la posición de Cayetano, y sobre el principio de inmanencia como raíz del idealismo.

En 1934 ve la luz otro libro, "*Le sens du mystère*" sobre temas filosóficos y teológicos; destaquemos sobre todo su reflexión sobre el verbo ser y sobre el conocimiento intelectual. Ese mismo año publica una obra de teología sistemática, "*Le Sauveur*"; como la anterior merece ser traducida a varias lenguas, entre ellas la nuestra. En otros trabajos vuelve a sostener la teoría de Cayetano sobre la personalidad ontológica; expone también la teoría cayetanista de la eminencia de la deidad y estudia la universalidad del principio tomista de especificación de los actos por su objeto formal.

En 1935 analiza la teoría blondeliana de la verdad y la opción libre; estudia la teoría aristotélica de la investigación de la definición y el modo cómo las perfecciones divinas existen en Dios, aparte de otros trabajos de mística. Otra obra importante aparece en 1936: "*La prédestination des saints*", estudio comparado de la doctrina de Santo Tomás con los demás sistemas teológicos en el delicado y difícil tema de la predestinación. También esta obra fue traducida en Buenos Aires. En 1937, en ocasión de cumplir 60 años, le fue ofrecido un homenaje en el Angélico, en el que se le hizo entrega de un volumen de trabajos escritos en su honor: *Strena Garrigou-Lagrange*. Colaboraron en la obra Jacques Maritain, Francesco Olgiati, Charles Boyer, Amato Masnovo, Carlo Mazzantini, Louis Lachance, Casimir Kowalski, Beatus Reiser, Martin Grabmann, Andress Maltha, Francis Connell, Charles Journet, Henri Dominique Simonin, Johann Brinktrine, Hyacinthe Woroniecki, Pedro Lumbreras, Mannes Matthijs, Whilem Wilms, Konstanty Michalski y Gabriel de Maria Magdalena.

En 1938 viaja a Buenos Aires. Aquí era ya ampliamente conocido por el conjunto de su obra, tanto filosófica como teológica. Da conferencias en los Cursos de Cultura Católica, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional; además predica un retiro en la Basílica del Santísimo Sacramento. Ese mismo año aparece un importante volumen suyo, "*De Deo Uno*" comentario a la Suma de Teología de Santo Tomás; en él retoma sintéticamente temas tratados en diversos trabajos suyos sobre la existencia y atributos de Dios.

En 1939 publica otra obra de gran aliento, "*Les trois ages de la vie intérieur*", importante tratado de teología espiritual que sintetiza las conclusiones de muchos

años dedicados a los estudios místicos. Este año estalla la guerra; si bien Italia no entró inmediatamente en el conflicto, las repercusiones internas del pacto italo-germano pusieron un tono de angustia en la población y en los ambientes estudiantiles. El Padre Garrigou-Lagrange, que entre sus ocupaciones habituales ejercía la dirección espiritual de muchas almas, sobre todo de sacerdotes, supo poner una nota de calma y de esperanza. Prosigue, mientras tanto, sus trabajos que pronto se verían dificultados por la marcha lenta de los trámites editoriales.

En 1940 aparece otro libro, "*La Mère du Sauveur*" una Mariología de neta inspiración tomista, donde todo se centra en el misterio de la Encarnación redentora; un apéndice habla sobre el amor de la Virgen por Francia, ocupada por las tropas nazis. En esta época intensifica sus estudios de teología sistemática; explica también el comentario de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles. En 1943 aparece "*De Eucharistia*"; con esta obra prosigue su comentario a la Suma iniciado años antes. El Gobierno italiano, ante la posibilidad de que pudiese correr algún peligro en Roma, amenazada por desembarcos aliados y bombardeos, le ofrece trasladarlo a Francia, si es su deseo. El Padre agradeció el gesto, pero prefirió quedar en Roma.

En 1944 publica "*De Deo Trino et Creatore*", continuación de su comentario a la Suma, en el que apela, en grado mayor que en otras obras, a los recursos de la teología positiva. Los acontecimientos bélicos impiden la publicación de sus trabajos; pero en 1946 retoma el ritmo, con numerosos artículos y tres libros: "*De sanctificatione sacerdotum*", sobre espiritualidad sacerdotal, vertido a varias lenguas; "*Attualità e essenza del tomismo*" y "*La synthese thomiste*", exposición de las grandes líneas del sistema de Santo Tomás, traducida pronto en Buenos Aires. Ese mismo año comienza su colaboración con nuestra revista, con un artículo sobre "El realismo del principio de causalidad".

Los años siguientes son de intensa labor; junto a múltiples artículos y cursos, aparecen, en 1947 "*De Gratia*", tratado teológico, que forma parte de sus comentarios a la Suma, y en 1948 "*De unione sacerdotis cum Christo*", de espiritualidad sacerdotal. En nuestra revista publica un estudio sobre "Los primeros principios". En 1950 aparece "*L'eternelle gîe*", exposición teológica sobre el más allá, y "*De Beatitudine*", otro volumen de comentarios a la Suma, donde aborda los principios de la moral cristiana. En 1953 vuelve a publicar en nuestra revista un trabajo sobre "Definición de Metafísica", y otro en 1955 sobre "Las nociones de sustancia y de causa". Mientras tanto reedita obras anteriores, participa en congresos, da conferencias.

Su extraordinaria vitalidad le permite desarrollar una labor asombrosa; pero hacia 1958 sus fuerzas comienzan a declinar. El año anterior había festejado sus ochenta años y recibido un homenaje que puede considerarse como la culminación de su vida. Sus superiores deciden retirarlo de la docencia, trasladándolo al Convento Romano de Santa Sabina, sede Generalicia de la Orden Dominicana. Allí falleció santamente el 15 de febrero.

Dijimos que la muerte del Padre Garrigou-Lagrange cierra una etapa en la vida del tomismo. Nos explicaremos. La reinstauración del pensamiento de Santo Tomás, comenzada a fines del siglo pasado por algunos trabajadores aislados y oficializada en la Iglesia por obra de León XIII y sus sucesores, tropezaba con el enorme obstáculo de más de dos siglos de olvido y de descuido de una doctrina que, aunque teóricamente era la base de la vida intelectual del catolicismo, de hecho muy pocos conocían. Era preciso volver a Santo Tomás, averiguar qué había dicho, dejar de lado ciertos agregados espúreos, separar su doctrina de la de otros doctores escolásticos. Sin duda, otros investigadores trabajaron

en lo mismo, pero en esta labor el nombre del P. Garrigou-Lagrange tiene el valor de un símbolo. Gracias a su esfuerzo y al de los demás pensadores que siguieron por este camino, hoy resultan ridículas ciertas apasionadas disputas de escuela, en boga hace cincuenta años. Ya ningún autor serio podrá dudar sobre qué pensó Santo Tomás acerca de éste o aquél problema. Y gracias a esto podrá el tomismo avanzar por otros caminos, aplicando sus principios a la solución de los grandes problemas que plantea nuestro complicado siglo atómico, con preocupaciones ineludibles, conciente de su profundidad subjetiva, de su dimensión histórica, de su misión social, de su poder cósmico.

Pero sería injusto, a más de erróneo, reducir el mérito del P. Garrigou-Lagrange a habernos hecho conocer el auténtico Santo Tomás. También supo confrontar esta doctrina con la de los grandes pensadores de su época, Bergson y Blondel; supo subrayar los puntos claves de la síntesis filosófica y teológica de Santo Tomás. Un mérito especial es el de haber desarrollado la mística tomista, completamente olvidada, aun dentro de su Orden, y haberla logrado imponer. La gracia, dice, siguiendo a su Maestro, es un comienzo de la vida eterna, su desarrollo normal debe culminar, en esta vida, con la contemplación mística. Si son pocos los que llegan a esas alturas es por falta de valor o por seguir caminos errados. También es mérito suyo el haber insistido en la continuidad de la teología llamada "dogmática" con la "moral"; esta división es artificial y lleva a errores, ya que la teología es un saber unitario. Asimismo defendió la unidad de la moral con la mística, que la teología de la edad barroca desconoció. Pero sobre todo su gran mérito es el de haber estructurado una teología sistemática plena de rigor científico gracias al uso constante de un afinado instrumental filosófico. Su profundo conocimiento de la metafísica, la antropología, la ética, evitaron que su teología se convirtiera, como en tantos otros casos sucediera, en un invertebrado discurso pío, o en nebulosas fantasías religiosas.

En filosofía también es positivo su aporte. Hay estudios escritos sobre sus posiciones: nos contentaremos con recordarlas brevemente. El punto de partida de la vida intelectual, enseña, es la aprehensión intelectual del ser de las cosas sensibles, que no es ni esencia ni existencia, sino "lo que es". Esta primera intelección no afirma su existencia, pero lleva implícitos dos juicios: "el ser no es el no ser" y "esto es". Así nuestra inteligencia conoce ante todo el ser en común, sin distinguir lo extramental de lo mental, el no-yo del yo: y en el ser comprende el principio de contradicción (que para él es sólo la fórmula negativa del principio de identidad). Luego, por reflexión, conoce la cosa como verdadera, y su propia verdad, es decir, conoce que su inteligencia naturalmente se conforma al ser extramental. Así el yo pensante sólo secundariamente se descubre a sí mismo.

Como consecuencias de la captación del ser y del descubrimiento en él de los primeros principios (de contradicción y de identidad), surgen, por una parte, la evidencia de la validez de estos principios como normas no sólo del pensar, sino del ser, y por otra, la de la validez correlativa de los principios de causalidad, finalidad y substancias, implícitos en los primeros. El desarrollo ulterior de estos principios ilumina el resto de la construcción filosófica: sobre todo el análisis del devenir, en el que se explicitan las nociones fundamentales de acto y de potencia. En estas nociones ve el alma del tomismo: gracias a ellas tiene sentido la distinción, en el ser creado, de la esencia y la existencia, que abre camino a la demostración de la existencia de Dios y al análisis de sus atributos. Largamente ha hablado el Padre sobre estos temas: digamos sólo que ha mantenido siempre, con la mayor firmeza, la universal causalidad de Dios y la ineludible dependencia de la creatura; pero también ha rechazado la posición de los que él

llamaba "tomistas rígidos", que al menos en sus expresiones parecen reducir el valor de la decisión libre del hombre.

Tenemos la seguridad de que el tomismo seguirá teniendo grandes maestros y que sus conquistas se extenderán a campos insospechados: pero también tenemos la seguridad de que la memoria del P. Garrigou-Lagrange será siempre un ejemplo y una guía, aun cuando hayan figuras o descubrimientos que puedan superar, en algún aspecto, a su venerada figura o a sus valiosos descubrimientos.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

ARGENTINA

—La facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, celebrará sus veinticinco años de vida con la realización de las Segundas *Jornadas Universitarias de Humanidades*, en setiembre del corriente año. La Comisión Preparatoria, presidida por el Dr. F. S. Martínez ha preparado un temario, gira sobre el tema "el humanismo", invita a personas e instituciones especializadas en el estudio o las realizaciones humanísticas a participar en las Jornadas, solicitando la ficha de inscripción a la sede, Belgrano 1079, Mendoza, Argentina.

ALEMANIA

—El 17 de setiembre pasado falleció en Tübingen el filósofo y pedagogo *Eduard Spranger*. Había nacido en Gross Lichterfelde, Berlín, el 27 de junio de 1882. Tras cursar sus estudios secundarios en el "Gymnasium" berlinés, orientó sus inquietudes intelectuales hacia la historia y la filosofía. En la Universidad de Berlín fue discípulo de W. Dilthey, quien influyó decididamente en su pensamiento, y de F. Paulsen, quien despertó su interés por la pedagogía. Se doctoró en 1905 y desde 1909 vivió totalmente entregado a la docencia, primero como Lector, en la Universidad de Berlín; luego como Profesor en la de Leipzig, desde 1911 hasta 1920, año en que pasó a la de Berlín, donde enseñó hasta 1946; desde entonces ocupó cátedras en la Universidad de Tübingen, jubilándose en 1952.

Influido por Dilthey, Spranger, se

preocupó fundamentalmente por la filosofía de la cultura; estudió a fondo los filósofos antiguos y modernos, considerándolos como representantes típicos de determinados climas culturales. Llegó a la conclusión de que en este modo de labor se puede llegar a una comprensión íntima de las personas y culturas, a condición de captar la unidad indisoluble que forman los actos espirituales y el mundo que los provoca y al cual se orientan. Esto lo llevó, por una parte, a comprender el cristianismo, superando los prejuicios que en su alma habían creado el ambiente de su época y el virulento anticlericalismo de Paulsen (comprensión que se tradujo en una adhesión sincera); y por otra, a elaborar una "Psicología del Espíritu", o "Psicología Comprensiva", que busca determinar la estructura total de la vida humana, individual y social, que ve determinada por valores objetivos.

La obra filosófica y pedagógica dejada por Spranger es abundante y profunda. A nuestra lengua ha sido traducida sólo una mínima parte; con todo es un autor conocido y valorado en los países de lengua hispana.

—Como adhesión a la exposición organizada por la ciudad de Colonia del 15 de octubre del año pasado al 15 de febrero del presente, dedicada a valorar el aporte judío a la cultura renana se han publicado dos volúmenes conmemorativos, con diversos estudios realizados por especialistas judíos y cristianos, entre los que se destacan dos trabajos del R. P. W. Eckert, O. P., conocido tomista y filósofo de la cultura.

—La Universidad de Bonn realizó, del 4 al 6 de noviembre pasados, un encuentro destinado a estudiar la situación de la filosofía en los colegios secundarios de Alemania.

El 5 de octubre pasado falleció en Trento, Italia, el filósofo tomista *Gustav Siewert*. Nacido el 28 de mayo de 1903, cursó estudios en el "Gimnasium" de Francfort y en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, donde tuvo como maestros a Husserl, Heidegger y Honecker. Doctorado en filosofía, ejerció la docencia hasta 1938, año en el que renunció a sus cátedras para evitar el sojuzgamiento que el nazismo trataba de imponer a la cultura alemana. Trabajó en la industria, hasta que al finalizar la guerra le fue confiada la organización y dirección de la Academia Pedagógica, fundación de los católicos de Aquisgrán. En 1962 se le encargó la creación de la Alta Escuela de Pedagogía de Friburgo. Publicó numerosas obras, inspiradas en el más puro tomismo, pero con la atención puesta en las actuales inquietudes del pensamiento. La mayoría de ellas tratan de antropología filosófica y de gnoseología; le preocupó esclarecer el problema de la libertad humana, el de la validez del conocimiento abstractivo y el de las relaciones entre el alma y el cuerpo.

BELGICA

—Los *Archivos Husserl* de Lovaina, poseedores de todo el legado manuscrito del filósofo alemán, preparan dos nuevos volúmenes de escritos husserlianos, que verán la luz en el corriente año; además están en prensa cinco tomos de estudios sobre la filosofía de Husserl, debidos a diversos autores. Recordemos que la última publicación de los archivos data de 1962; se trataba de la edición corregida de las *Cartesianische Meditationen*.

—La Asociación de ex alumnos del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, de lengua neerlandesa, ha realizado,

entre el 11 y el 12 de mayo pasados, unas jornadas de estudios sobre la filosofía de *Emanuel Levinas*.

—El canónigo *F. Van Steenberghen*, del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, ha sido elegido miembro de la Academia Real de Bélgica. La misma distinción ha recibido su colega, el canónigo *F. Grégoire*.

—La *Sociedad Teilhard de Chardin*, con sede en Bruselas, realizó, entre el 19 y el 22 de setiembre pasado, su Tercer Simposio Internacional. Entre otros, intervinieron los Profesores L. Linssen, J. Huxley, A. Ligneul, J. Hirnaux, P. Duroux, F. Meyer, P. Chauchard, R. Chauvin y J. Charon.

—La *Sociedad de Simbolismo* ha auspiciado un coloquio internacional que se realizó en Bruselas, del 30 de noviembre al 1º de diciembre pasado. Tomaron parte, entre otros, A. De Waelhens, J. Zafropulo, J. Ortigues, M. J. Lefevre, S. Lupasco, L. Apostel y J. Schotte.

FRANCIA

—Ha fallecido, en París, el 12 de mayo pasado, *Jules Tricot*, el notable comentarista de Aristóteles. Había nacido el 28 de mayo de 1893; en 1930 publicó su primer obra, *Traité de Logique*, inspirado en las ideas aristotélicas. Pero su fama está fundada en sus traducciones y comentarios de las obras de Aristóteles, en las que hace gala de un severo dominio de los temas tratados. En 1933 apareció la *Metafísica*, cuya edición de 1953 muestra, no solo un avance en la erudición, sino también un enriquecimiento en la comprensión del Filósofo. Publicó en 1934 *De la generación y de la corrupción*, en el mismo año *Del alma*, entre 1936 y 1939 el *Organon*, en 1941 los *Meteorológicos*, en 1949 el tratado *Del cielo*, en 1951 los *Parva Naturalia*, en 1958 los *Económicos*, en 1957 la *Historia de los Animales*, en 1959 la *Ética a Nicómano* y en 1962 la *Política*.

Trabajador incansable, espíritu abierto a todo lo positivo, Tricot tuvo el gran mérito de no dejarse llevar por ningún apriorismo; en su interpretación de Aristóteles sólo buscó expresar lo que el mismo Aristóteles había dicho. Conocía a fondo los comentarios antiguos y modernos y las traducciones contemporáneas a diversas lenguas; utilizó todos estos recursos para dar un texto claro y unas explicaciones justas. Destaquemos que supo valorar el aporte de los comentarios medievales de Santo Tomás.

—El 16 de noviembre pasado falleció en Asnieres *Pierre André Lalande*. Nacido en Dijon el 19 de julio de 1867, cursó estudios en la Sorbona, siendo alumno de la *Ecole Normal Supérieure*. Se licenció en filosofía en 1888, doctorándose en letras en 1899 con una tesis sobre el evolucionismo de Spencer, al cual opone el principio de involución, según el cual hay un continuo paso de lo heterogéneo a lo homogéneo y de lo múltiple a lo uno. Fue profesor en diversos liceos parisienses; dictó cursos de Lógica y Metodología de las Ciencias en la Facultad de Letras; en 1908 llegó a ser Profesor Adjunto y en 1909 titular de Filosofía de las Ciencias en la Sorbona. Desde 1901 a 1937 fue Secretario de la *Société Française de Philosophie*, pasando luego a ser presidente honorario. En 1922 fue elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, y perteneció, además, como miembro correspondiente, a la Academia Real de Bélgica.

Su nombre está ligado al famoso *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía*, realización conjunta de la Sociedad Francesa de Filosofía, pero inspirada y dirigida por Lalande. Asimismo es importante su aporte a la teoría de la inducción, *Les théories de l'induction*, 1929. Publicó otras obras sobre ética y psicología.

—El Gran Premio Nacional de Letras ha sido concedido, en noviembre de 1963, al filósofo tomista *Jacques Maritain*, premiando así el conjunto de su obra.

—La *Association des amis de Teilhard de Chardin* realizó en Niza una semana de Estudios Teilhardianos, del 17 al 24 de marzo del año pasado.

ESTADOS UNIDOS

—La *American Catholic Philosophical Association* realizó en Kansas City, los días 30 y 31 de marzo y 1º de abril del corriente año, su trigésimo octavo *meeting anual*. El tema fue *Historia y Filosofía de las Ciencias*. Intervinieron, entre otros, James Weisheipl (Presidente), D. Dubarle, C. De Koninck, J. Clark, F. Collingwood, W. Wallace, R. Cunningham, R. Fox, J. Lalor, F. Crosson, E. MacKinnon, D. Fitzgerald, L. Moran, G. Farre, M. Fisk, R. Blackwell, B. Cohen.

—El *Instituto de Filosofía de la Ciencia* de la *St. John's University*, de Nueva York desarrolló una serie de cursos sobre Filosofía de la Biología, a cargo de los profesores W. R. Thomson, W. S. Beck, T. Dobzhansky y la Hermana Adrian Marie.

—La Universidad de California, con la colaboración de otras instituciones, publica desde setiembre del año pasado un *Journal of the History of Philosophy*, semestral.

—La *Association of Symbolic Logic* realizó, en julio pasado, un simposio internacional en la Universidad de Berkeley (California), sobre el tema "La teoría de los modelos".

—En Miami Beach, Florida, tuvo lugar, en abril pasado, la 55ª reunión anual de la *Southern Society for Philosophy*. En las distintas secciones de filosofía se debatieron ponencias sobre Historia de la Filosofía, Ética, Metafísica, Epistemología, Filosofía de la Religión y Filosofía Política.

—La *Metaphysical Society* realizó su 14º congreso anual, en la Universidad

de Emory (Atlanta). Los temas fueron: "causalidad, necesidad e individualidad".

—La Universidad de Wayne organizó un simposio sobre Filosofía del Espíritu, del 3 al 6 de diciembre pasados. El tema central fue "conciencia y comportamiento".

—La *Jesuit Philosophical Association* realizó su 25ª asamblea anual en el Boston College. Se trató el sentido del *ens commune* en Aristóteles y Santo Tomás.

—En la Universidad de Northwestern, Illinois, tuvo lugar la 2ª reunión anual de la *Society for Existential Philosophy*, entre los días 31 de octubre y 12 de noviembre pasados.

ESPAÑA

—En mayo del corriente año tuvo lugar en Barcelona un coloquio internacional sobre "la ciencia española en la Edad Media y el Renacimiento".

—La colección Gredos acaba de publicar el segundo volumen del Tratado de Metafísica de Angel González Álvarez; se denomina "Teología Natural". La misma colección publicó el volumen V de las "Disputaciones Metafísicas" de Francisco Suárez.

INGLATERRA

—Con motivo del 75º cumpleaños del tomista *Daniel Callus, O. P.*, profesor de Historia del Pensamiento Medioeval en la Universidad de Oxford, la *Oxford Historical Society*, prepara un volumen en su homenaje, con estudios de varios especialistas ingleses, un retrato y una bibliografía del homenajeado.

ITALIA

—En La Mendola (Trento), tendrá lugar el *III Congreso Internacional de Filosofía Medioeval*. El tema general será "la filosofía de la naturaleza en la

Edad Media". En las sesiones plenarias se leerán y discutirán trabajos de R. Klibansky, de Montreal, sobre el Timeo de Platón en la Edad Media, de T. Gregory, de Roma sobre la filosofía de la naturaleza antes del descubrimiento de la Física de Aristóteles; de G. Anawati, de El Cairo, sobre la filosofía de la naturaleza de los filósofos árabes medioevales; de F. Van Steenberghen, de Lovaina, sobre la filosofía de la naturaleza en el siglo XIII y de E. Platzeck, de Roma, sobre el tema de la naturaleza en Ramón Lull.

—El Centro Internacional de Estudios Humanísticos de Roma prepara un congreso internacional sobre "*Técnica, escatología y casuística*". Intervendrán los profesores E. Castelli, K. Loewth, E. Benz, H. Bartsch, J. Brun, J. Hollack, E. Kerenyi, A. De Waehleens, P. Lotz, J. Fuchs, R. Panikkar, J. Lacan, P. Filiasi-Carcano, N. Marlé y G. Mainberger.

MEXICO

—Con ocasión de la visita efectuada a la Universidad Iberoamericana durante el XIII Congreso Internacional de Filosofía, ha quedado definitivamente constituida la *Sociedad Latinoamericana de Filósofos Católicos*, eligiendo la asamblea su primera Comisión Directiva, formada por los siguientes filósofos: Presidente: Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi (Argentina); Vicepresidente 1º: Dr. Agustín Basave Fernández del Valle (México); Vicepresidente 2º R. P. Francisco Leme López, S. I. (Brasil); Secretario: Dr. Juan E. Bolzán (Argentina); Vocal 1º Dr. Juan de Dios Vial Larrain (Chile); Vocal 2º: Dr. Alberto Wagner de Reyna (Perú); Vocal 3º R. P. Jaime Velez Correa, S. I. (Colombia).

El fin de la sociedad es el cultivo y la difusión de los principios de la filosofía cristiana, para lo cual formará filiales en todos los países latinoamericanos; asimismo organizará reuniones de estudio y de acercamiento entre sus miembros y se hará presente en los congresos de filosofía, tanto nacionales como internacio-

nales, en ocasión de los cuales realizará reuniones de sus afiliados. La comisión está elaborando un anteproyecto de estatutos que permitirá, una vez aprobados, ordenar la labor futura.

—En el mismo Congreso Internacional de Filosofía se reunió la *Unión Mundial de Sociedades Católicas de Filosofía*. Mons. Louis De Raeymaeker (Bélgica), presidió la asamblea y expuso los objetivos y el desarrollo histórico de la Sociedad. El P. J. M. Bochenski leyó el informe del secretario, M. Roesle, ausente. Asimismo se leyó el informe del

tesorero M. G. Plattel, que fue aprobado. Para el período 1963 - 1968 fue elegida la siguiente Comisión Directiva: Presidente: Dr. Vernon Bourke (Estados Unidos); Vicepresidentes: J. L. Curiel (México), C. Giacon, S. I. (Italia), y J. Ladriere (Bélgica); Secretario: M. Roesle, O. S. B. (Austria); Tesorería a cargo de los Profs. Van Melsen, Huffer y Plattel.

El Presidente saliente, Mons. De Raeymaeker, fue nombrado Presidente Honorario y se acordó que en la lista de dirigentes aparezca el P. Bochenski, en calidad de Fundador de la Asociación.

MAS LUZ...

**PRIMERO SE LIBERO A LA INDUSTRIA Y AHORA...
ELECTRICIDAD SIN RESTRICCIONES PARA EL COMERCIO, SU
HOGAR Y LA CIUDAD**

Los progresos alcanzados por SEGBA, en materia de centrales y redes de transmisión y distribución, permitieron que la Dirección Nacional de Energía y Combustibles levantara las restricciones de energía eléctrica para uso industrial.

AHORA, ese constante esfuerzo ha posibilitado que esta resolución alcance a todos los consumidores y en particular al comercio!

Actualmente, se pueden encender las vidrieras y letreros luminosos a toda hora... y a toda luz!

Hacia el progreso... con energía eléctrica

segba

SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S.A.

Cuando . . .

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: P E C O M

TEXTOS SECUNDARIOS Y UNIVERSITARIOS
TEOLOGIA — FILOSOFIA — LITERATURA
HISTORIA — PSICOLOGIA — DERECHO

Solicite, sin cargo, nuestros catálogos. — Envíos al interior.

LIBRERIA HUEMUL

Avda. SANTA FE 2237

BUENOS AIRES

Tel. 83 - 1666

EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:

PROVVEDITORATO AGLI STUDI

MESSINA

ITALIA

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

De Filosofía y ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica e información sobre el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía, con la colaboración científica de varios centros universitarios e instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

Cada número consta de las siguientes secciones:

* *Estudios Críticos*

* *Recensiones*

* *Información científica*

* *Tesis de doctorado y de licenciatura*

* *Reseñas y noticias de libros*

* *Repertorio Bibliográfico*

* *Obras de próxima aparición*

REDACCION Y EDICION:

CENTRO DE ESTUDIOS Y FILOSOFIA

Apartado 145. Consolación 8. SEVILLA, ESPAÑA